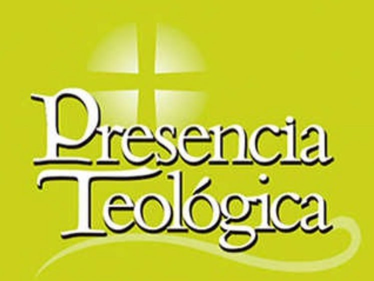
Walter Kasper

Jesucristo, la salvación del mundo





270

Colección
«PRESENCIA TEOLÓGICA» (PT)

OBRA COMPLETA DE WALTER KASPER
(OCWK)

Dirección: Ramón Alfonso Díez Aragón
(Director editorial
del Grupo de Comunicación Loyola)
Traducción: José Manuel Lozano-Gotor Perona

Edición original:
WALTER KASPER · GESAMMELTE SCHRIFTEN (WKGS)

Volúmenes editados por
George Augustin y Klaus Krämer

1. *La doctrina de la tradición en la Escuela Romana* (PT 264)
2. *Lo absoluto en la historia.*
   Filosofía y teología de la historia en el pensamiento del último Schelling (PT 255)
3. *Jesús el Cristo* (PT 198)
4. *El Dios de Jesucristo* (PT 208)
5. *El Evangelio de Jesucristo* (PT 195)
6. *La teología, a debate. Claves de la ciencia de la fe* (PT 242)
7. *Evangelio y dogma. Fundamentación de la dogmática* (PT 257)
8. Dios, creador y consumador
9. *Jesucristo, la salvación del mundo. Escritos de cristología* (PT 270)
10. *La liturgia de la Iglesia* (PT 228)
11. *La Iglesia de Jesucristo. Escritos de eclesiología I* (PT 204)
12. La Iglesia y sus ministerios. Escritos de eclesiología II
13. La Iglesia católica
14. *Caminos hacia la unidad de los cristianos.*
    Escritos de ecumenismo I (PT 213)
15. *La unidad en Jesucristo. Escritos de ecumenismo II* (PT 246)
16. Iglesia y sociedad
17. Teología pastoral
18. Homilías

Walter Kasper

Jesucristo, la salvación del mundo

Escritos de cristología

* * *

Obra Completa de Walter Kasper

Volumen 9

Traducción:

José Manuel Lozano-Gotor Perona

Sal Terrae

Grupo de Comunicación Loyola
• Facebook / • Twitter / • Instagram

Título original:
Jesus Christus – das Heil der Welt.
Schriften zur Christologie

Walter Kasper · Gesammelte Schriften – Band 9

Editado por George Augustin y Klaus Krämer

El presente volumen se publica con la colaboración
del Instituto de Teología, Ecumenismo y Espiritualidad
«Cardenal Walter Kasper»,
con sede en la Escuela Superior de Filosofía y Teología
de Vallendar (Alemania).

A los consejeros
y miembros de la junta directiva
de la Fundación Cardenal Walter Kasper,
con honda gratitud.

Grupo de Comunicación Loyola
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria) – España
Tfno.: +34 944 470 358
info@gcloyola.com / gcloyola.com

Imprimatur:
✠ Manuel Sánchez Monge
Obispo de Santander
15-04-2019

Diseño de cubierta:
Félix Cuadrado Basas, *Sinclair*

ISBN: 978-84-293-2905-6

ÍNDICE

SEGUNDA PARTE
LA CRISTOLOGÍA EN LA PERSPECTIVA DE LA TEOLOGÍA TRINITARIA

ABREVIATURAS

AA	*Apostolicam actuositatem*, decreto del Vaticano II sobre el apostolado de los seglares
AAS	*Acta Apostolicae Sedis*, Roma 1909ss
AG	*Ad gentes*, decreto del Vaticano II sobre la actividad misionera de la Iglesia
BGrL	Bibliothek der griechischen Literatur, dir P. Wirth y W. Gessel, Stuttgart 1971ss
BiLe	*Bibel und Leben*, Düsseldorf 1960-1974
BKV	Bibliothek der Kirchenväter, dir. por F. X. Reithmayer y V. Thalhofer, 80 vols., Kempten 1869-1888
Cath (M)	*Catholica. Vierteljahresschrift für Ökumenische Theologie*, Paderborn/Münster 1932ss
CCL	*Corpus Christianorum Series Latina*, 194 vols., Turnholt 1953ss
CFF	*Conceptos fundamentales de filosofía*, 3 vols., dir. por H. Krings *et al.*, Herder, Barcelona 1977 [orig. al.: HPhG]
CFT	*Conceptos fundamentales de la teología*, 2 vols., dir. por H. Fries, Cristiandad, Madrid 1979² [orig. al.: HThG]
CGG	*Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek*, 30 vols. principales y 7 vols. de fuentes, ed. F. Böckle *et al.*, Freiburg i.Br. 1980-1986 [trad. esp.: FCySM]
Conc (D)	*Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, Einsiedeln/Mainz 1965ss
Conc (Esp)	*Concilium. Revista internacional de teología*, Verbo Divino, Estella, 1965ss
DCT	*Diccionario de conceptos teológicos*, dir. por Peter Eicher, 2 vols., Herder, Barcelona 1990 (orig. al.: NHThG¹)
DH	H. Denzinger y P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, latín-alemán, Freiburg i.Br. 1991³⁷ [trad. esp. de los textos orig.: *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 2006]
DigHu	*Dignitatis humanae*, declaración del Vaticano II sobre la libertad religiosa
DV	*Dei verbum*, constitución dogmática del Vaticano II sobre la divina revelación

EnchP	*Enchiridion patristicum*, ed. M. J. Rouët de Journel, SJ, Freiburg i.Br. 1922
EvTh	*Evangelische Theologie*, Tübingen 1934ss
EvTh.S	*Evangelische Theologie. Supplement*
FCySM	*Fe cristiana y sociedad moderna*, 30 vols., SM, Madrid 1985-1991 [orig. alemán: CGG]
FS	*Festschrift*, libro homenaje
FZPhTh	*Freibuger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Freiburg i.Br. 1954ss
GÖK	*Geschichte der ökumenischen Konzilien*, 12 vols., Mainz 1963-1987
Greg	*Gregorianum*, Roma 1920ss
GS	*Gaudium et spes*, constitución pastoral del Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo actual
GuL	*Geist und Leben*, Würzburg 1926ss
HD	*Historia de los dogmas*, varios tomos, BAC, Madrid 1973ss [trad. esp. parcial de HDG]
HDG	*Handbuch der Dogmengeschichte*, 21 tomos, dir. por M. Schmaus *et al*., Freiburg/Basel/Wien 1951ss, en curso de publicación [trad. esp. parcial: *Historia de los dogmas*, BAC, Madrid 1973ss]
HDThG	*Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, dir. por C. Andressen, 3 vols., Göttingen 1980-1984
HerKorr	*Herder Korrespondenz*, Freiburg i.Br. 1946ss
HFTh	*Handbuch der Fundamentaltheologie*, dir. por W. Kern, H. J. Pottmeyer y M. Seckler, 4 vols., Freiburg i.Br. 1985-1988
HKG	*Handbuch der Kirchengeschichte*, 7 vols., dir. por H. Jedin, Freiburg i.Br. 1962-1999 [trad. esp.: MIH]
HPhG	*Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, dir. por H. Krings *et al*., 3 vols., München 1973-1974 [trad. esp.: CFF]
HThG	*Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 2 vols., dir. por H. Fries, München 1962-1963 [trad. esp.: CFT]
HWPh	*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 vols., dir. por J. Ritter *et al*., Basel 1971-2007
IkaZ	*Internationale katholische Zeitschrift «Communio»* (a partir de 1979, con algunas interrupciones, algunos de sus artículos se publican también en español en la *Revista Internacional de Teología «Communio»*)
KuD	*Kerygma und Dogma*, Göttingen, 1955ss
LebZeug	*Lebendiges Zeugnis*, Paderborn 1947ss
LeRe	*Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen*, ed. F. König y H. Waldenfels, Freiburg i.Br. 1988

LG	*Lumen gentium*, constitución dogmática del Vaticano II sobre la Iglesia
LThK[2]	*Lexikon für Theologie und Kirche*, 2.ª ed., 10 vols. e Índices, dir. por J. Höfer y K. Rahner, Freiburg i.Br. 1957-1967
LThK.E	*Lexikon für Theologie und Kirche*, 2.ª ed., volúmenes suplementarios: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, Freiburg 1966-1968
LThK[3]	*Lexikon für Theologie und Kirche*, 3.ª ed., 10 vols. e Índices, dir. por W. Kasper *et al*., Freiburg i.Br. 1993-2001
MIH	*Manual de historia de la Iglesia*, 10 vols., dir. por H. Jedin, Herder, Barcelona 1966-1987
MSR	*Mélanges de science religieuse*, Lille 1944ss
MySal (D)	*Mysterium Salutis. Grundriß heilgeschichtlicher Dogmatik*, 5 tomos en 7 vols. y un vol. suplementario, ed. por J. Feiner y Löhrer, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965-1981 [trad. esp.: MySal (Esp)]
MySal (Esp)	*Mysterium salutis: Manual de teología como historia de la salvación*, 5 tomos en 8 vols., Cristiandad, Madrid 1969-1984 [orig. al.: MySal (D)]
NA	*Nostra aetate*, declaración del Vaticano II sobre la relación de la Iglesia católica con las religiones no cristianas
NAWG.PH	*Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, 1941ss
NHThG[1]	*Neues Handbuch theologischer Begriffe*, dir. por Peter Eicher, 4 vols., München 1984 (trad. esp.: DCT) [en 1991 se publicó una ed. ampliada en 5 vols. y en 2005 una nueva ed.]
NZSTh	*Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, Berlin 1959ss (a partir del número 5, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*)
OCJR	Obra Completa de Joseph Ratzinger, edición en lengua española publicada por la BAC
OCWK	Obra Completa de Walter Kasper, edición en lengua española publicada por la editorial Sal Terrae
OT	*Optatam totius*, decreto del Vaticano II sobre la formación sacerdotal
PG	*Patrologia Graeca*, ed. por J. P. Migne, 161 volúmenes, Paris 1857-1866
PL	*Patrologia Latina*, ed. por J. P. Migne, 217 volúmenes, Paris 1878-1890
RB	*Revue biblique*, Paris 1892ss
RGG[2]	*Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 2.ª ed., 5 vols. e Índices, dir. por

	H. Gunkel *et al*., Tübingen 1927-1932
RGG[3]	*Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 3.ª ed., 5 vols. e Índices, dir. por K. Galling *et al*., Tübingen 1957-1962
RSR	*Recherches de science religieuse*, Paris 1910ss
RTL	*Revue théologique de Louvain*, Louvain 1970ss
Schol	*Scholastik*, Freiburg i.Br. 1926-1965 (a partir del vol. 41, *Theologie und Philosophie*)
SelTel	*Selecciones de teología*, Barcelona 1962ss
SM (D)	*Sacramentum Mundi*, 4 vols., dir. por K. Rahner *et al*., Freiburg i.Br. 1967-1969 [trad. esp.: SM (Esp)]
SM (Esp)	*Sacramentum mundi: Enciclopedia teológica*, 6 vols., Herder, Barcelona 1972 [orig. al.: SM (D)]
SPAW.PH	*Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosophische Klasse*, Berlin 1922-1938
SSW	*Schellings Sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856-1861, 14 vols. divididos en dos secciones [I-X y XI-XIV]
StdZ	*Stimmen der Zeit*, Freiburg i.Br. 1871ss
StPatr	*Studia Patristica*, Louvain 1957ss
ThG	*Theologie der Gegenwart*, Bergen-Enkheim 1958ss
ThGl	*Theologie und Glaube*, Paderborn 1909ss
ThLZ	*Theologische Literaturzeitung*, Leipzig 1878ss
ThPh	*Theologie und Philosophie. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie*, Freiburg i.Br. 1966ss (a partir del vol. 41, antes *Scholastik*)
ThPQ	*Theologisch-praktische Quartalschrift*, Linz 1848ss
ThQ	*Theologische Quartalschrift*, Tübingen 1818ss
ThR	*Theologische Rundschau*, Tübingen 1897-1917, NF (nueva serie) 1929ss
ThWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 10 vols., ed. por G. Kittel, cont. por G. Friedrich, Stuttgart 1933ss
TRE	*Theologische Realenzyklopädie*, 36 vols. e Índices, dir. por H. Balz, G. Krause y G. Müller, Berlin 1974-2004 (Índices en 2010)
TrThZ	*Trierer Theologische Zeitschrift*, Trier 1941ss
WA	Martín Lutero, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883ss
WKGS	*Walter Kasper Gesammelte Schriften*, Herder, Freiburg i.Br., 18 vols.
WuW	*Wort und Wahrheit*, Wien 1946-1973
ZKTh	*Zeitschrift für Katholische Theologie*, Innsbruck 1877ss
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Berlin 1900ss

ZSTh	*Zeitschrift für systematische Theologie* 1-24, Berlin 1923-1955 (a partir de 1959, NZSTh)
ZThK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen 1891ss
ZZ	*Zwischen den Zeiten*, München 1923-1933

Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordung, ed. Manfred Schröter, 6 vols. principales, München 1958-1959; 6 vols. suplementarios, München 1956-1960.

No obstante, en el presente libro los textos de Schelling se citan (salvo en un caso) por la edición original (que sirve de base a la anteriormente citada): *Schellings Sämtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856-1861, 14 vols. divididos en dos secciones [I-X y XI-XIV]. En la lista que se ofrece a continuación puede cotejarse a qué obras individuales pertenecen las páginas citadas (SSW número romano, número arábigo) en las distintas notas a pie de página:

I 41-84 *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, 1793 [trad. esp.: «Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo más antiguo», en F. W. J. SCHELLING, *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, ed. J. L. Villacañas, Tecnos, Madrid 1990, 3-34].

149-244 *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, 1795 [trad. esp.: *Del yo como principio de la filosofía*, Trotta, Madrid 2004].

III 327-634 *System des transzendentalen Idealismus*, 1800 [trad. esp.: *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona 2005].

V 207-352 *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 1802 [trad. esp.: *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, Losada, Buenos Aires 2008].

357-487 *Philosophie der Kunst*, Allgemeiner Teil, 1802.

488-736 *Philosophie der Kunst*, Besonderer Teil, 1803.

[Trad. esp. de 357-736: *Filosofía del arte*, Tecnos, Madrid 2006].

VI 131-576 *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbensondere* (*Würzburger Vorlesungen*), 1804.

VII 331-416 *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschliche Freiheit und die damit zuzammenhängenden Gegenstände*, 1809 [trad. esp.: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona 2004].

VIII 195-344 *Die Weltalter. Bruchstück*, 1813 [trad. esp.: *Las edades del mundo: Textos de 1811 a 1815*, Akal, Madrid 2002].

IX 207-252 *Erlanger Vorträge* (*Ueber die Natur der Philosophie als*

		Wissenschaft, Ueber den Wert und die Bedeutung der Bibelgesellschaften), 1821.
X	1-200	*Zur Geschichte der neuren Philosophie*, 1827 [trad. esp.: *Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna*, Edinford, Málaga 1993].
	225-286	*Darstellung des philosophischen Empirismus*, 1830 [trad. esp.: «Presentación del empirismo filosófico», en *Schelling. Antología*, ed. J. L. Villacañas, Península, Barcelona 1987, 287-329].
XI	253-572	*Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (Darstellung der rein rationalen Philosophie), 1854.
XII	1-132	*Philosophie der Mythologie. Erstes Buch: Der Monotheismus*, 1842.
	133-647	*Philosophie der Mythologie. Zweites Buch: Die Mythologie*, 1842.
XIII	1-530	*Philosophie der Offenbarung*, Primera parte (Libro primero: *Einleitung in die Philosophe der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*; Libro segundo: *Kurze Darstellung der Philosophie der Mythologie*), 1854 [trad. esp. del Libro primero: *Filosofía de la revelación*, Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998].
XIV	1-334	*Philosophie der Offenbarung*, Zweiter Teil, 1854.
	335-367	*Anhang: Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie / Erste Vorlesung in Berlin*, 1841.

La edición de Schröter incluye un volumen póstumo no contenido en la edición original: *Die Weltalter. Fragmente*, según los textos originales de 1811 y 1813, ed. por Manfred Schröter, München 1946 [trad. esp.: *Las edades del mundo. Textos desde 1811 a 1815*, Akal, Madrid 2002].

Introducción

Contribuciones para una cristología futura

El tema de la cristología me ocupa desde que era alumno de bachillerato y luego estudiante universitario en la posguerra a comienzos de la década de 1950. A la sazón, a mí, como a muchos de mis contemporáneos, me marcó la obra de Romano Guardini *El Señor: Meditación sobre la persona y la vida de Jesucristo* (publicado orig. en 1937). En la situación profundamente transformada del posconcilio, a finales de los años sesenta y comienzos de los setenta, retomé el tema en *Jesús el Cristo*. Este libro, fruto de las lecciones de cristología que impartí en Münster y Tubinga, ha conocido desde su aparición en 1974 numerosas ediciones y traducciones[1].

La teología inmediatamente posconciliar se ocupó, como es comprensible, sobre todo de cuestiones eclesiológicas, de problemas de reforma eclesial. Ese debate aún no se ha aquietado; siempre nos acompañarán interrogantes sobre la renovación y reforma. Pero ya pronto se hizo patente que, en una situación de creciente descristianización, las cuestiones eclesiológicas, por sí solas, no ayudan a avanzar. Por mucho que se reforme, en este mundo la Iglesia será siempre una Iglesia de pecadores. Su forma exterior nunca será inmaculadamente perfecta. Lo único que puede ser convincente de verdad es el contenido central de su mensaje. No concierne a una idea ni a una moral ni a una institución, sino a una persona: la persona de Jesucristo, en quien se nos ha revelado definitivamente el rostro misericordioso de Dios. Así, a comienzos de la década de 1970 surgieron una serie de nuevos proyectos cristológicos.

El debate no se ha quedado parado desde entonces, por supuesto. Los artículos recopilados en la primera parte del presente volumen muestran el intenso debate de la época sobre la nueva fundamentación de la cristología; aún hoy no ha perdido un ápice de actualidad. Las dos partes siguientes, la segunda y la tercera, reúnen desarrollos y profundizaciones que llevan más allá de *Jesús el Cristo*. La cuarte parte examina la relevancia de la cristología en el contexto del diálogo interreligioso, que vuelve a estar de actualidad y resulta controvertido.

La primera parte muestra cómo el giro hacia la cristología que aconteció en aquel entonces propició un giro en la cristología. Pues en una situación en la que la cuestión de Dios se había convertido en problema, una cristología que comenzara directamente por la encarnación del Hijo eterno de Dios resultaba difícil de comprender. Así, la «cristología desde arriba» cedió paso a una «cristología desde abajo». Por regla general,

esta tomó su punto de partida en la actividad y el mensaje del Jesús de Nazaret terreno o en su reconstrucción historiográfica. Con ello, a diferencia de lo que ocurría en la doctrina de las dos naturalezas unidas en la única persona de Jesucristo, se creó espacio para la renovación de la doctrina de los «misterios de la vida de Jesús», su predicación, sus milagros y su trayectoria vital desde el nacimiento hasta la cruz y la resurrección.

Pero, por desgracia, el intento de la «cristología desde abajo» reincidió con frecuencia en las tesis de la investigación liberal de la vida de Jesús de los siglos XVIII y XIX, a la que ya Albert Schweitzer había enterrado en 1906 con su *Historia de la investigación de la vida de Jesús*. El lugar de la cristología lo ocupó a menudo una jesuología o, mejor dicho, jesuologías bastante diferentes entre sí según el interés rector en cada caso, como todavía hoy predominan en muchas cabezas, en muchas catequesis y homilías, así como en artículos de los suplementos culturales de los periódicos.

Por muy impresionante y arrebatadoramente que uno crea estar en condiciones de presentar la figura de Jesús de Nazaret, su modelo humano, por sí solo, no es capaz de responder a los interrogantes más profundos de la condición humana: ni a la pregunta por la redención del pecado y la culpa, ni a la cuestión de la muerte y los poderes de muerte que asolan el mundo. Como mero hombre, Jesús solo podría darnos lo humano en toda su belleza y su grandeza humanas. De la culpa y de la muerte únicamente Dios puede redimir. La preocupación de la «cristología desde arriba» sigue, pues, viva.

Fructífero para la conjugación de los nuevos enfoques con la justificada preocupación de la «cristología desde arriba» fue el giro que con la «nueva búsqueda del Jesús histórico» se inició en las décadas de 1950 y 1960 en la teología tanto protestante como católica. Con esta nueva búsqueda intentó enlazar *Jesús el Cristo*. Exégetas tanto protestantes como católicos habían mostrado a la sazón de distinto modo que en el mensaje y la actividad del Jesús de Nazaret terreno estaba cimentado implícita e indirectamente lo que el mensaje pospascual desplegó ya antes de Pablo con diversas imágenes y conceptos y en heterogéneas concepciones teológicas: Jesús es el Cristo; no solamente es cifra, mensajero o representante de Dios, sino más bien el Hijo de Dios encarnado.

Con esta tesis concuerdo por completo, en lo que hace al contenido, con la tesis fundamental de la imponente presentación del mensaje bíblico sobre Cristo que Joseph Ratzinger / Benedicto XVI despliega en su trilogía *Jesús de Nazaret* (2007-2012). Metodológicamente, eso sí, recorro otro camino. En vez de partir de la cristología del Evangelio de Juan y su temprana datación, intento hacer justicia a la evolución histórica que lleva del Jesús terreno a la cristología pospascual y su posterior desarrollo. Con ello, la cristología bíblica abre el camino a la historia posbíblica de la cristología, en la que el Espíritu de Dios guía incesantemente a la Iglesia a la verdad plena de las palabras, la obra y la persona de Jesucristo (cf. Jn 16,13).

La segunda parte, «La cristología en la perspectiva de la teología trinitaria», muestra algunos pasos del desarrollo y la profundización de la cristología. Pues lo que en la parte anterior puede suscitar la impresión de ser una mera reconstrucción apologética de la cristología tradicional se revela en realidad como una revolución en la comprensión de

Dios.

Investigaciones recientes en la historia de la teología y los dogmas han arrojado nueva luz sobre la temprana historia de los dogmas y han reorientado el debate sobre la helenización respecto de la forma en que se abordó en la teología liberal, sobre todo a partir de Adolf von Harnack. Es cierto que los primeros concilios asumieron términos de la filosofía helenística (esencia, naturaleza, hipóstasis), pero al mismo tiempo los «trastocaron desde la cruz» [*durchkreuzen*, literalmente desbaratar, pero *Kreuz* es «cruz»], reconfigurando así desde dentro la concepción helenística de Dios.

La revolución en la comprensión de Dios se evidencia especialmente en la teología de la cruz. La cruz no significa el fracaso de la actividad terrena de Jesús. La cruz es más bien la paradójica medida suma –que todo lo sobrepuja– de la proexistencia de Jesús, de su ser para nosotros. Ya Pablo sabía que Dios se autoenajena, se encarna y muere por nosotros en el madero ignominioso, para cabalmente así derrotar a la muerte y regalar de nuevo la vida al mundo hundido en la muerte (cf. Flp 2,6-11): para el pensamiento helenístico un escándalo insoportable; para nosotros, en cambio, fuerza y sabiduría de Dios (cf. 1 Cor 1,23s). La cruz no fundamenta ninguna teología de la muerte de Dios a la moda. Al contrario, la cruz es el árbol de la vida nueva, en el cual Dios se revela definitivamente como el Dios vivo, cuyo amor es más fuerte que la muerte.

En la cruz, la omnipotencia de Dios se revela como omnipotencia del amor que se comunica y dona a sí mismo. La omnipotencia divina se manifiesta paradójicamente en la más extrema impotencia de la muerte como poder triunfador de la vida nueva. No se revela en la fuerza, sino en la benevolencia y el perdón (oración colecta del vigésimo domingo del tiempo ordinario) y en la misericordia de Dios con la humanidad caída en la esclavitud del pecado y la muerte. Con ello, las reflexiones de la segunda parte de este volumen conducen ya al nuevo debate sobre la misericordia como concepto básico del Evangelio y como espejo de la Trinidad[2].

Esto nos permite, partiendo de la singular relación íntima de Jesús con Dios, su Padre, pensar la cristología en categorías de una ontología relacional del amor. La base para ello fue tendida en la teología de la Trinidad, que entiende las personas trinitarias como relaciones subsistentes. Con ello, la doctrina de la Trinidad es, en cierto modo, la gramática de la cristología y la teología en general; y el amor, el sentido último del ser[3]. Esta visión fue pensada ya en la filosofía tardía de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Es cierto que la filosofía del último Schelling no deja de ser ambivalente; sin embargo, en la confrontación con Georg Wilhelm Friedrich Hegel, esa filosofía señaló la dirección en la que pensar no lo absoluto como historia, sino lo absoluto en la historia[4].

La tercera parte se ocupa de la soteriología, o sea, la doctrina sobre la relevancia salvífica de la persona y la obra de Jesucristo. El punto de partida es el mensaje bíblico sobre la existencia de Jesús como proexistencia, su ser para nosotros, que alcanza su cima ya irrebasable en la entrega de su vida vicariamente «por muchos» (cf. Mc 10,45 par.; 14,24 par.; 1 Cor 11,24; 15,3; y *passim*).

El mensaje sobre la muerte vicaria de Jesús, elemento central y constitutivo de la

concepción cristiana de la salvación, fue discutido críticamente y problematizado en la teología liberal y en la actualidad vuelve a serlo por muchos. Se aduce el argumento de que la doctrina del carácter vicario (o representativo) de la muerte en cruz de Jesús contradice la libertad humana y resulta inconciliable con la inalienable dignidad del hombre, que no puede ser representado por nada ni por nadie sin, por así decir, contar con él. Esta crítica afecta al centro del mensaje bíblico de salvación, afecta letalmente a este justo en el corazón.

Entendida correctamente y en sentido bíblico, «representación» [*Stellvertretung*] no tiene que ver con la suplencia y menos aún con la sustitución de la libertad moral y cívica del ser humano; según la doctrina eclesial, esa libertad ha sido dañada por el pecado, pero no eliminada. Más bien se trata de que el hombre, arrastrado por el poder del pecado, ha desaprovechado su libertad para vivir desde Dios y junto a Dios y no está en condiciones de restablecer su salvación por su propio poder y libertad: ni mediante buenas obras ni mediante esfuerzos ascéticos o experiencias místicas. Solo Dios puede perdonar los pecados y conceder en la muerte nueva vida. Así, Dios, en su misericordia, quiso en Jesucristo dar la cara por nosotros, someterse a la muerte y, de ese modo, puesto que la muerte no tiene ningún poder sobre él, derrotar al pecado y a la muerte. La muerte de Jesús en la cruz es, como dice la liturgia de la Vigilia Pascual, la muerte de la muerte y el triunfo sobre el poder del pecado y la muerte.

La muerte vicaria de Jesús no es una acción sustitutoria que elimina nuestra libertad. Al contrario, es liberación para vivir la libertad cristiana, posibilitación y «exigencia» de una vida nueva en la libertad cristiana. Nos libera de la carga de la ley, que requiere que nos hagamos merecedores de la salvación mediante obras buenas. De esta exigencia desmesurada somos liberados por el Espíritu de Cristo. En él somos «en Cristo» una nueva creación (cf. 2 Cor 5,17; Gal 6,15). Él nos capacita y libera para vivir para Dios y los demás. En último término, nos libera *de* la cautividad en nuestro propio yo, *de* la obsesión por nosotros mismos, y nos hace libres *para* el amor abnegado hasta llegar *al* martirio en aras de la fe y *al* servicio consuntivo a los demás.

Esta comprensión puede reconciliar la soteriología de la Iglesia oriental con la soteriología latino-occidental. Mientras que la primera argumenta ontológicamente a partir de la encarnación y la resurrección de Jesús, la soteriología latino-occidental, que parte de la cruz, se sirve de la categoría jurídica de «satisfacción». Esta concepción causó la separación de la soteriología occidental, centrada en la cruz y minimizadora de la relevancia de la resurrección, y la cristología oriental, centrada en la encarnación.

Si entendemos la cruz como el momento extremo del autovaciamiento iniciado en la encarnación y la concebimos en el contexto global del acontecimiento pascual, que lleva de la muerte a la resurrección, es posible reconciliar la visión oriental y la visión occidental y encuadrarlas escatológicamente. En virtud del Espíritu Santo y a través del bautismo «en Cristo», ya ahora somos nueva creación, podemos vivir como hombres nuevos desde la libertad de los hijos de Dios y aguardar esperanzados la reconfiguración definitiva en la resurrección de los muertos (cf. Rom 6,3-11; 8,23s).

La cuarta parte considera la perspectiva universal de la cristología bajo el punto de

vista de la relación del cristianismo con las demás religiones. Esta cuestión ha cobrado nueva actualidad en el mundo actual, en el que las culturas y religiones viven juntas de forma más estrecha que nunca. La paz en el mundo presupone la paz entre las religiones; y la paz entre las religiones, el diálogo entre las religiones.

La teología del pluralismo religioso viene cuestionando desde las décadas de 1980 y 1990 la pretensión del cristianismo de ser la religión verdadera. A eso se suma el reciente debate sobre el monoteísmo, según el cual el cristianismo, como religión monoteísta, es –por su lógica intrínseca– excluyente e intolerante frente a las religiones politeístas u otras cosmovisiones; y ello hace que albergue en sí un peligroso potencial de violencia. Por último, también están de moda una espiritualidad y un esoterismo tardomodernos agnósticos, con frecuencia sincretistas, así como una piedad panteísta del mundo, sin Dios personal, sin Cristo, sin Iglesia.

La confrontación teológica puede partir de la cristología universal de la Carta a los Colosenses. Según esta, toda la realidad ha sido creada en Cristo, por él y hacia él; a través de él quiso Dios reconciliar todo consigo (cf. Col 1,15-20). El Prólogo del Evangelio de Juan apunta en la misma dirección. En el Logos, que en Jesucristo se ha hecho hombre, todo fue creado (cf. Jn 1,3); él es la luz verdadera que ilumina a todo hombre (cf. Jn 1,9), la luz del mundo (cf. Jn 8,12).

El Concilio Vaticano II hizo suyas estas afirmaciones cristológico-universales[5] y, en la tradición de los padres de la Iglesia, habló de las semillas del Logos –que se ha manifestado en su plenitud en Jesucristo– presentes en todos los pueblos[6]. Así, la Iglesia, sin renunciar en lo más mínimo a su identidad, no rechaza nada de lo que en otras religiones es verdadero y sagrado. Antes al contrario, exhorta al diálogo y a la colaboración con las demás religiones[7].

La revelación del amor absoluto en Jesucristo no excluye a nadie, ni tampoco se apropia de los seguidores de otras religiones. Jesucristo es el *universale concretum*. En él se ha manifestado de una vez por todas, en la figura concreta de un ser humano, el misterio divino trascendente que todo lo engloba. El amor que en él se ha revelado excluye toda forma de violencia y no responde con mal al mal. El amor concede espacio al otro; es tolerante, respetuoso y solidario. Acepta la verdad y se alegra con ella dondequiera que la encuentre (cf. Rom 12,9-21; 1 Cor 13,4-7); pero ejerce la crítica profética dondequiera que la verdad de Dios sea desfigurada o mezclada con intereses mundanos o se abuse de ella; regala la propia riqueza y quiere, por el camino de la misión y la inculturación, penetrar desde dentro las culturas extrañas cual levadura (cf. Mt 13,33).

La quinta parte lleva por título «Perfiles del cristianismo». Esta última parte gira alrededor del perfil o, como habitualmente se dice en alemán, la figura histórica [*epochale Gestalt*] del cristianismo y el mensaje de Jesucristo en la actualidad. En su esencia, el cristianismo es en todos los siglos el mismo. No se trata, sin embargo, de una realidad muerta, sino viva; es el pueblo de Dios en camino, que a través del Espíritu de Dios activo en la historia es introducido sin cesar y de manera cada vez profunda (cf. Jn 16,13) en la múltiple sabiduría de Dios (cf. Ef 3,10). Así, el cristianismo ha adoptado

figuras históricas diferentes –o también cabría decir: perfiles diferentes– en la Iglesia primitiva, en la Edad Media, en la época posterior a la Reforma. En la actualidad, como lo ha formulado el papa Francisco, nos encontramos no solo en una época de cambio, sino más bien en un cambio de época.

Es casi palpable que, tanto en el mundo actual como en la Iglesia, muchas cosas están cambiando, se están transmutando en algo distinto. Numerosas certezas previas y numerosas formas de la vida religiosa se desvanecen. El final de la Iglesia de masas [*Volkskirche*] a la antigua usanza es evidente. Los cambios litúrgicos acontecidos desde el Concilio Vaticano II, los acercamientos ecuménicos, la colaboración interreligiosa y el diálogo con el mundo son ejemplos significativos de que, tanto públicamente como en privado, el cristianismo y la Iglesia se presentan de un modo distinto de como lo hacían en el pasado.

En Europa, el número de cristianos practicantes decrece en parte drásticamente. Entramos en una nueva clase de situación de diáspora. Ya no se trata de la diáspora que conocíamos hasta ahora, en la que, sobre todo en Alemania, los católicos vivían en medio de una población mayoritariamente protestante y tenían que mantenerse firmes en la fe; lo que hoy vivimos es una situación de diáspora de cristianos católicos, protestantes y ortodoxos confesantes en medio de una sociedad poscristiana secularizada o una sociedad multirreligiosa. A muchos la adaptación les resulta difícil; para otros es ya una realidad diaria. Con ello, el cristianismo retorna en cierto sentido a su figura primitiva. La Primera carta de Pedro se dirige a los forasteros que residían en la diáspora de aquel entonces (hoy de nuevo actual) en Asia Menor (cf. 1 Pe 1,1).

A ello se añade una segunda observación: el cristianismo ha devenido más diverso. No solo se presenta en diferentes confesiones, sino que también dentro de cada confesión, incluso en la Iglesia católica, encontramos una variedad de Iglesias locales y, dentro de estas, en la estela de la creciente individualización de nuestra sociedad, diferentes grupos y orientaciones, a menudo enfrentados entre sí en duras polémicas. Como consecuencia de la descolonización no solo política, sino también cultural de África, Asia y Latinoamérica y de la subsiguiente inculturación, el cristianismo, que en su día partió de Europa, adquiere hoy en el mundo entero figuras diferentes. La Iglesia católica sigue siendo la Iglesia una con un credo común y con los mismos sacramentos, pero ya no es una Iglesia unitaria gobernada de modo centralista desde Roma en todas las cuestiones concretas.

La despedida de las formas antiguas siempre es también una experiencia de pérdida y genera inseguridad, especialmente porque las nuevas formas no caen sin más del cielo, sino que crecen y maduran acompañadas forzosamente por dolores de parto. El crecimiento y la maduración atraviesan crisis siempre. Tenemos que aprender a contentarnos con números de fieles más pequeños y a convivir con la diversidad. En esta situación debemos recordar aún con más fuerza el núcleo del Evangelio. La diversidad, incluso la diversidad de dones espirituales, puede ser enriquecedora. Pero el apóstol Pablo nos advierte que de ahí no deben surgir partidismos ni banderías. Dice que Jesucristo no puede ser dividido; antes al contrario, entre todos debe reinar una perfecta

concordia de pensamiento y opinión (cf. 1 Cor 1,10-13).

El Evangelio uno es la buena y alegre nueva del Dios uno de todos los hombres, que en Jesucristo, el único Redentor de todos, nos ha manifestado su rosto bondadoso y filantrópico y que, como dice el Concilio Vaticano II, está en continuo diálogo con la Iglesia a través del único Espíritu Santo (cf. DV 8). El cristianismo, lejos de ser una vaga religiosidad general, es concreto y vinculante. El cristianismo es Jesucristo en persona; Jesucristo que está presente en la Iglesia, pero también actúa, a través de su Espíritu, a lo largo de toda la historia de la humanidad –desde el justo Abel (san Agustín) hasta el fin del mundo–, en todas las personas que buscan sinceramente a Dios y viven en este mundo justa y piadosamente.

Aunque los cristianos decrezcamos en número en Europa, el cristianismo, con la confesión de fe en Jesucristo, no es una secta, sino un signo mesiánico universal de la providencia, la fidelidad y la misericordia de Dios, así como de la esperanza activa en la paz, que es obra de la justicia. El cristianismo no tiene ya la figura de una cristiandad triunfante, sino la de una cristiandad humildemente servicial bajo el signo de la cruz, a menudo también la de una cristiandad perseguida, que, incluso como grupo menguado, mediante sus palabras y hechos levanta en el mundo la antorcha de la hermandad de todas las personas y mantiene vivo el anhelo de Dios. ¡Sería de lamentar que esta hermandad y este anhelo se extinguieran y que los seres humanos se agotaran y se perdieran en sus preocupaciones personales mundanas! El perfil del cristianismo hoy es el del *concretum universale*, el del testimonio a favor de Jesucristo crucificado y resucitado, salvación del mundo y de todos los hombres.

Jesucristo es el mismo ayer, hoy y por toda la eternidad (cf. Heb 13,8). Sin embargo, la cristología, como comprensión intelectual del misterio de Cristo revelado de una vez por todas, se esforzará hasta el final de los tiempos por sondear la altura y profundidad de este misterio (cf. Ef 3,18). En este sentido se producirán desarrollos adicionales de la cristología, tanto entre nosotros en Occidente como en las Iglesias jóvenes de África, Asia y América Latina. Las contribuciones del presente volumen no quieren ser sino aportaciones a la cristología futura. Su síntesis debo dejársela a una generación posterior de teólogos. Espero que los artículos reunidos en esta obra sean estímulo y acicate para ello.

Me gustaría dar las gracias a todos cuantos, con su consejo y su trabajo, han contribuido a la preparación del presente volumen. Estoy en deuda de gratitud con los editores de mis *Gesammelte Schriften*, el Prof. Dr. George Augustin y el Prof. Dr. Klaus Krämer; con los trabajadores del Instituto Cardenal Walter Kasper en Vallendar: el Dr. Ingo Proft, el Dr. Stefan Ley, el licenciado en teología Stefan Laurs y el señor Dominik Butenkemper; y con el Dr. Stephan Weber, de Verlag Herder, que se ha encargado de la gestión editorial. También quiero mostrar mi agradecimiento al consejo de la Fundación Cardenal Walter Kasper y a su presidente, el obispo auxiliar Dr. Johannes Kreidler, así como a quienes, con sus donaciones, colaboran económicamente con ella, en especial a Alois y Edith Berger, del municipio de Ottobeuren, en la Baja Algovia (Baviera).

Wangen (Algovia), agosto de 2016

✠ CARDENAL WALTER KASPER

[1] Cf. *Jesús el Cristo* (OCWK 3), Sal Terrae, Santander 2013.

[2] Cf. ÍD., *La misericordia: Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, nueva ed., Sal Terrae, Santander 2015.

[3] Cf. ÍD., *El Dios de Jesucristo* (OCWK 4), Sal Terrae, Santander 2013.

[4] Cf. ÍD., *Lo absoluto en la historia: Filosofía y teología de la historia en el pensamiento del último Schelling* (OCWK 2), Sal Terrae, Santander 2017.

[5] Cf. GS 10 y 45.

[6] Cf. AA 11.

[7] Cf. NA 2.

PRIMERA PARTE

Planteamientos para una cristología renovada

1

Crisis y nuevo comienzo de la cristología en el pensamiento de Schelling

I. La cuestión: Hegel y sus consecuencias

La siguiente presentación de la cristología de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, aunque proceda de modo histórico, no estará guiada en primer lugar por un interés histórico[1]. El recuerdo histórico de uno de los últimos grandes proyectos de cristología quiere ser entendido como introducción a la reflexión cristológica propia. Salta a la vista que la dedicación a un filósofo de la talla de Schelling no puede perseguir sino una introducción a los problemas de fundamentos de la cristología.

La filosofía de Schelling es especialmente adecuada para una introducción a los actuales problemas de fundamentos de la cristología. Con las debidas reservas, el planteamiento actual del problema cristológico podría plasmarse en el lema: «Hegel y sus consecuencias». Para justificar esta tesis, no hay más que citar los nombres de los discípulos teológicos de Georg Wilhelm Friedrich Hegel: David Friedrich Strauss y Ferdinand Christian Baur, así como los de dos de los posteriores discípulos de estos: Rudolf Bultmann y Ernst Käsemann. Pero también los grandes proyectos cristológicos sistemáticos de nuestro siglo, los de Karl Barth[2] y Karl Rahner[3], están determinados, como se sabe desde hace tiempo, por un marcado enfoque sistemático idealista. En los enfoques más recientes de Eberhard Jüngel[4], Jürgen Moltmann[5], Hans Küng[6] y Heribert Mühlen[7], que, partiendo de la encarnación como el devenir hombre [*Menschwerdung*] de Dios, intentan pensar el «ser de Dios en devenir» [*Gottes Sein im Werden*], no puede pasarse por alto la influencia de Hegel; y ello, por no hablar del proyecto de Wolfhart Pannenberg, marcado por la idea de historia universal[8]. Así pues, Hegel parece estar omnipresente en la cristología contemporánea.

Ahora bien, Hegel, a pesar de ser cinco años mayor que Schelling, consideró siempre predecesor suyo a su antiguo amigo y compañero de habitación en Tubinga, que obtuvo plaza de profesor y reconocimiento público antes que él. Hegel estaba convencido de que el sistema schellinguiano del idealismo objetivo no había alcanzado su consumación sino en el idealismo absoluto que él propugnaba[9]. Esta interpretación fue seguida durante largo tiempo por la historiografía de la filosofía fundada por los discípulos de Hegel (Karl Ludwig Michelet, Kuno Fischer, Johann Eduard Erdmann y Richard Kroner, entre

otros). Únicamente las recientes investigaciones sobre Schelling han cuestionado esta periodización establecida desde el punto de vista de la filosofía hegeliana. Tales investigaciones han logrado llamar la atención sobre el hecho de que con esta división se ignoran tanto el último gran escrito publicado en vida por Schelling, *Las investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809), como los textos posteriores de la filosofía tardía, publicados póstumamente por su hijo. Sin embargo, en esos cuarenta y cinco años de silencio literario Schelling se aplicó a la terminación de su filosofía y, en este contexto, a una gran confrontación con Hegel. No creo que quepa afirmar, con Jürgen Habermas[10], que Schelling inspiró toda la crítica a Hegel de los hegelianos de izquierdas. No obstante, sí que es posible demostrar que Schelling influyó en Søren Kierkegaard y, por medio de Arthur Schopenhauer, en Friedrich Nietzsche y la psicología profunda de Sigmund Freud. A Ludwig Feuerbach lo indujo, cuando menos, a una reacción en extremo sulfurada, lo que muestra cuán profundamente concernido se sentía por las reflexiones del filósofo de Leonberg. En nuestro siglo, Schelling ha influido de forma del todo decisiva en Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Martin Heidegger, Nikolai Berdiaiev, Ernst Bloch, Pierre Teilhard de Chardin, Paul Tillich y Jürgen Habermas. Así pues, en su segunda fase, Schelling es el primer gran pensador poshegeliano, siempre y cuando este término se entienda dialécticamente de modo tal que la superación del idealismo designe a la vez su consumación, o sea, su subsunción en el doble sentido del sustantivo alemán *Aufhebung*.

Dicho breve y, por lo tanto, también simplificadamente: Schelling es un pensador del siglo XIX, pero también del siglo XX. Engloba en su pensamiento a Hegel y sus consecuencias. El propio Schelling fue luego suficientemente ambicioso para denominar la filosofía de Hegel un mero episodio[11]. La pregunta es: ¿qué significa esto para una cristología que reflexione sobre las consecuencias de la filosofía de Hegel? ¿Es también ella nada más que un episodio o, como dice Schelling en referencia a Hegel, un «equívoco»[12] y un «error»[13]?

II. El punto de partida filosófico: la dialéctica negativa

El interrogante que acabamos de formular tan solo puede responderse si primero nos preguntamos: ¿cuál es la fuerza motriz de este pensamiento en continua transformación y, sin embargo, asombrosamente coherente en el planteamiento de los problemas? ¿Qué se piensa en este pensamiento inquieto, inacabado, abierto hasta el final? La respuesta únicamente puede rezar: aquello que constituye toda gran filosofía, la realidad en su conjunto, el ser. Así y todo, esta realidad nos es transmitida de forma histórica; se halla profundamente determinada por la historia del cristianismo. A la filosofía a la que le interesa la realidad en su conjunto también le interesará siempre la «filosofía de la revelación», que en el sentido de Schelling es, ciertamente, algo muy distinto de una filosofía cristiana o de una filosofía de la religión en sentido regional[14]. Según tanto Schelling como Hegel, el legado decisivo del cristianismo es la idea de libertad, que luego, en la filosofía moderna, fue liberada por completo a sí misma[15]. La libertad es,

por eso, el comienzo y el final de toda filosofía[16]. La primera afirmación de la filosofía no puede ser sino «que la esencia del hombre consiste solo en la libertad absoluta, que el hombre no es una cosa ni tampoco, conforme a su ser más propio, un objeto»[17].

Aquí no nos es posible, por supuesto, exponer en unas cuantas frases el complejo camino intelectual que lleva de esta filosofía trascendental de la libertad, determinada por Johann Gottlieb Fichte, a la filosofía genuinamente schellinguiana de la naturaleza y la identidad. Con Heidegger cabe glosar así el estado de cosas: la libertad se considera «no como atributo del hombre, sino a la inversa: en todo caso, el hombre es visto como propiedad de la libertad. La libertad es la esencia englobante y determinante que posibilita al hombre, en tanto en cuanto recobra conciencia de ella, devenir hombre. O sea, la esencia del hombre se basa en la libertad. Pero la libertad es una determinación del ser auténtico que desborda todo ser del hombre»[18]. En su escrito sobre la libertad, Schelling plantea, por eso, la pregunta sobra la manera en que puede «la libertad ser uno de los centros dominantes del sistema». «Según una leyenda antigua, pero en modo alguno desvanecida, el concepto de libertad es supuestamente inconciliable con el sistema, y toda filosofía que eleve pretensión de unidad y totalidad acaba en una negación de la libertad»[19]. Pero lo que persigue Schelling es precisamente un sistema de la libertad, forjar «la relación entre el concepto de libertad y el todo de la visión del mundo»[20], propiciar «la reconciliación de libertad y necesidad»[21].

Esto no es en absoluto un problema puramente abstracto y especulativo. Se trata por entero de un problema de filosofía práctica, política. Hacer de la libertad el asunto exclusivo de la filosofía debe poner en marcha «un cambio más radical… que cualquier revolución habida hasta la fecha»[22]. Así, uno no puede sino pensar en Karl Marx cuando Schelling escribe: «El idealismo mismo contiene algo capaz de transformar el mundo, y sus efectos se extenderán aún más allá de las tareas inmediatas de la filosofía»[23]. Sin embargo, para Schelling la realización política de la libertad en el Estado puede ser siempre medio, pero nunca fin. Así pues, la libertad política, si se convierte en el todo, deviene totalitaria; y entonces no libera, sino que priva de toda libertad[24]. De ahí que la pregunta por las condiciones de posibilidad de la libertad sitúe en último término ante un problema ontológico y teológico. Solo es posible un espacio de libertad para el hombre cuando en el ser en conjunto dominan la sabiduría, la previsión y la libertad[25]. Por eso es necesario superar el dualismo de *res cogitans* y *res extensa*, de subjetividad puramente interior y privatizada, por una parte, y objetividad cosificadora, alienadora y secularizadora, por otra, de ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, un dualismo que gobierna toda la Modernidad, y conciliar libertad y necesidad.

En este intento experimenta Schelling crecientemente a lo largo de su vida «el velo de tristeza que se extiende sobre la naturaleza entera, la profunda e indestructible melancolía de toda vida»[26]. La realidad se resiste a la titánica voluntad idealista de sistema[27]. Así, la filosofía de Schelling estaba abocada al fracaso. Por eso, en su obra tardía Schelling caracteriza toda su dialéctica previa como filosofía negativa[28]. La noción de «dialéctica negativa»[29] –para la que el todo no es lo verdadero, sino lo falso,

la mentira, la ceguera– está pensada ya aquí. Con ello, la idea fundamental de la teo-ontología, sintetizada de nuevo grandiosamente por Hegel[30], de que todo lo racional es real y todo lo real es racional[31], es sacada de sus goznes.

Fueron en esencia dos ideas las que permitieron a Schelling en su escrito sobre la libertad, el *Freiheitsschrift*, abrirse radicalmente paso a través de toda la tradición metafísica previa y, en especial, la tradición idealista. En primer lugar, la percepción de la constitutiva finitud de la libertad humana. Según el juicio de Heidegger, tomar en serio la finitud y la diferencia cualitativa entre lo finito y lo infinito «sacudió» la *Lógica* de Hegel «ya antes incluso de su publicación»[32]. En su filosofía tardía, Schelling desarrolló este punto de vista hasta llegar a la conclusión de que al pensamiento dialéctico tan solo le es posible pensar el *quid* de la realidad, su esencia, mientras que el *quod* de la realidad, su existencia, se funda en una facticidad inderivable, inmemorial[33]. Así surge la pregunta fundamental de toda gran filosofía: «¿Por qué existe algo y no más bien nada?»[34]. A la idea de la inderivable facticidad de la realidad finita se halla asociada una segunda idea: que hay que tomar en serio la realidad del mal. «El concepto real y vivo de libertad» la piensa, por eso, como «una facultad del bien y del mal»[35]. Sarcásticamente observa Schelling contra Hegel que «si la razón es todo ser (y, por ende, todo ser es la razón), no entraña pequeña dificultad introducir la irracionalidad, que, sin embargo, es necesaria para explicar el mundo real»[36]. Este comentario muestra que Schelling no aborda el mal en el horizonte de la mera moral, sino en el horizonte más amplio de la cuestión ontológica y teológica fundamental. Pero tomarse en serio la posibilidad y la realidad del mal, concebidas en esta radicalidad, cuestiona de raíz todo el pensamiento ontoteológico. No se puede seguir pensando a Dios como fundamento y garante de la realidad existente. La divinidad de Dios debe pensarse ahora de un modo nuevo, de suerte que Dios no solo sea omnipotencia [*Allmacht*], sino omnisufrimiento [*All-leid*], y que su compasión [*Mitleid*] con la criatura sea un verdadero compartir el sufrimiento de esta [*Mitleiden*], algo que, sin embargo, no es manifestación de una carencia, sino emanación de la abundancia de su divinidad[37]. Para Schelling, ahora se trata de pensar al Dios vivo.

A este pensamiento del Dios vivo le obliga la propia razón humana, que no puede resignarse sin más al fracaso de la filosofía negativa. Al menos en la praxis de la vida, el ser humano no puede reprimir la pregunta por la posibilidad de su libertad. En efecto, debe suponer ya la posibilidad de la libertad como realidad. Aquí se cumple la máxima: *tua res agitur*, «es tu turno, te toca a ti»[38]. Así se llega a que la filosofía positiva «vuelva a alzar a la razón postrada en la filosofía negativa»[39]. Sin embargo, en la medida en que supone «el ser surgido con libertad» como su condición última, esa filosofía positiva debe trascender el ser real, devenido, aleatorio, a fin de comprenderlo. Comienza con el concepto de «aquello que es antes del ser», con aquello que en relación con este ser es «totalmente futuro…, pero será»[40]. En la interpretación de Ex 3,14 que propone Schelling, Dios no es el existente, sino «el que será»[41]. No es puro poder ser (*potentia pura*) ni puro deber ser (*actus purus*), por mucho que incluya en sí tanto lo uno como lo otro. Es el poder ser [*Seinkönnen*] invertido[42]: dicho con Nicolás de Cusa, el

ser poder [*Könnensein*] (*possest*); o como dice Schelling, no el ser, sino el Señor del ser[43]. No es, como en la metafísica que se extiende de Aristóteles a Hegel, el «Dios al final»[44], el Dios que es conocido al final como resultado de un ascenso intelectual de vuelta a los fundamentos del ser, pero que también está al final (o mejor, en las últimas), porque, en cuanto Motor inmóvil, ya no puede dar inicio a nada, dado que está muerto. Dios, tal como Schelling intenta pensarlo, es el Dios «que puede dar inicio a algo»[45]; es el «comienzo cierto y absoluto por sí mismo»[46].

A modo de síntesis, cabe afirmar, por tanto, que evidentemente se malentiende a Schelling si se le concibe, con Horst Fuhrmans, como renacimiento y restauración del pensamiento teístico de la metafísica. En él no solo se consuma y llega a una crisis interna el pensamiento del idealismo alemán (como opina Walter Schulz), sino que –como, con razón, pone de relieve Heidegger– Schelling es consumación y crisis de toda la metafísica occidental. En el fracaso se manifiesta a la vez, sin embargo, «la señal del surgimiento de algo totalmente distinto, el relampagueo de un comienzo nuevo»[47]. Schelling es final [*Ende*] en el sentido de una culminación [*Voll-endung*] que inaugura un nuevo comienzo. Esta posición doble confiere a sus afirmaciones una ambigüedad que es difícil pasar por alto. El mérito de Schelling radica en pensar radicalmente el ser a partir de la libertad, percatándose en ello de que la libertad humana no es posible en la rebelión de la subjetividad contra la realidad objetiva, sino en el dejar ser [*Seinlassen*][48], en el amor y, por consiguiente, en la renuncia a toda voluntad de sistema. Sin embargo, Schelling trató sin cesar de comprender intelectualmente incluso la libertad de Dios. Ello hace que muchas de sus afirmaciones no estén a la altura de su propia visión. Así y todo, esto solo puede censurarlo quien no se percata del abismo de la crisis e ignora la radicalidad del nuevo comienzo reclamado.

III. El método: la mediación histórica

El nuevo enfoque requerido afecta asimismo a la cristología. En el instante en que Schelling se vio situado ante la inmemorable facticidad de la realidad toda, tampoco en la cristología podía partir «desde arriba» de un concepto de Dios y de Logos dado de antemano. Una vez que en la filosofía negativa había quedado destruida la posibilidad de pensar por cuenta propia lo infinito desde lo finito, resultaba imposible elaborar una «cristología desde arriba». El nuevo punto de partida solo podía ser la realidad histórica misma. Ya durante el periodo de su filosofía de la identidad, Schelling entiende que la diferencia decisiva entre el cristianismo y la mitología radica en que aquel considera «el universo en general como historia»[49]. Afirma que «el cristianismo, según su espíritu más íntimo y en el sentido más elevado, es histórico»[50]. «El contenido de la revelación no es sino una historia superior que se remonta hasta el comienzo mismo de las cosas y prosigue hasta su final»[51]. «Pero el verdadero contenido del cristianismo es única y exclusivamente la persona de Cristo. Él no es el maestro, tampoco el fundador; él es el contenido del cristianismo»[52].

Con esta tesis, Schelling traza la divisoria respecto de la escolástica, a la que

reprocha haber «arrancado por completo a la teología de su suelo natural, la historia, transformándola en una doctrina casi enteramente ahistórica»[53]. Con los reformadores y su retorno a las fuentes despertó de nuevo el espíritu histórico; pero a raíz de ello, la teología se vio empujada al extremo opuesto, al tratamiento insustancial de una visión histórica puramente extrínseca[54]. En consecuencia, una cristología «desde abajo» en el sentido de un positivismo histórico tampoco puede ser, según Schelling, la solución. Al escolasticismo y al historicismo les contrapone Schelling un método intrínseco-histórico y su transmisión histórica de los hechos[55]. Tal método supone la crítica histórica; sin embargo, concibe el suceso singular en el contexto global de la historia[56], más aún, en el del conjunto de la creación, pues el cristianismo existe en el mundo antes que Cristo; es, como dice Schelling siguiendo a Tindal, tan antiguo como el mundo[57]. ¿Es Schelling, pues, un precursor de la teología elaborada desde la perspectiva de la historia universal? ¡Pero veamos con más detenimiento cómo entiende Schelling su método intrínseco-histórico!

En la comprensión concreta de este método intrínseco-histórico experimentó Schelling, en el curso de su pensamiento, un cambio objetivo sumamente significativo. En sus famosas *Lecciones sobre el método del estudio académico* (1803), esto es, aún durante el periodo de la filosofía de la identidad, Schelling había desarrollado el método de la construcción histórica y especulativa del cristianismo[58]. A la sazón, esto lo llevó, ciertamente, a la consecuencia que se plasma en la muy citada frase: «La encarnación de Dios es, por lo tanto, una encarnación que acontece desde la eternidad»[59]. Con esta tesis, Schelling coincide en principio con Hegel: lo empírico-histórico es, en la forma de la representación [*Vorstellung*], un modo de aparición solo provisional e imperfecto de lo absoluto; este no llega plenamente a sí mismo más que en el concepto especulativo. De ahí se sigue en Hegel que en la fe en la encarnación de este hombre concreto a todos los hombres les es elevada a conciencia y a certeza sensorial la unidad de la naturaleza divina y la naturaleza humana[60]. David Friedrich Strauss se refiere repetidas veces a este pasaje y otros análogos y llama la atención sobre su profunda ambigüedad. A juicio de Strauss, Hegel no construye la autoconciencia divino-humana de Cristo, sino la conciencia de aquellos para quienes él fue el Dios-hombre[61]. Strauss concluye que el hecho histórico no forma parte del contenido, sino meramente de la representación[62]. Pues no es el estilo de la idea realizarse en un individuo; solo se realiza en la humanidad como un todo[63]. Una encarnación desde la eternidad es, por eso, más verdadera que una encarnación en un punto temporal concluso[64]. Así, Strauss, haciendo un uso –en opinión de Schelling– completamente discipular de la filosofía de Hegel[65], llega a la distinción entre el Cristo de la fe (de la idea) y el Jesús de la historia[66].

En su *Filosofía de la revelación*, Schelling se refiere con frecuencia al debate desencadenado por Strauss[67]. Se percata ahora de la ambigüedad de su antigua opinión. El malentendido de la encarnación como si esta solamente comportara que «el hombre es en realidad Dios y Dios no es más que el hombre»[68] se basa en una filosofía negativa que es practicada más allá de sus límites. Pues si no se reconocen los límites a los que está sujeto el pensamiento especulativo, hasta los dogmas cristianos

constituyen «una simple bagatela»[69]. Pero si se disuelve así especulativamente todo lo histórico, al final «no merece la pena el esfuerzo de confrontarse con la revelación. Si no contiene sino lo que ya está en la razón, la revelación carece de interés; su único interés consiste cabalmente en contener algo que va más allá de la razón, algo que es más que lo que contiene la razón»[70]. Un cristianismo puramente interpretativo[71], cuyos enunciados no posean un «contenido informativo» que vaya más allá de lo que ya sabemos, no puede producir más que fórmulas vacías y terminará por hacerse superfluo a sí mismo. Tal cristianismo es absurdo, huero y trivial[72]. De ahí que Schelling se disponga a tomarse en serio la historia como historia. Eso, sin embargo, no significa que, como le reprocha Strauss[73], absolutice los hechos como hechos. ¡Schelling no defiende una teología de los hechos salvíficos! Rechaza asimismo una filosofía histórica que quiera extraer «su saber directamente del material histórico como por medio de un proceso alquímico»[74]. En el fondo, esto significaría tan solo nivelar hacia el otro lado la no identidad de idea y realidad. Tomarse en serio la diferencia entre idea y realidad y, por ende, el carácter no necesario de la realidad únicamente puede significar que el mundo es resultado de una decisión libre, de un hecho y, en esa misma medida, debe ser calificado de histórico. La historia solo puede pensarse desde la inmemorable libertad divina. Con ello, Schelling invierte exactamente la tesis de Hegel y de Strauss: el inmemorial y, por tanto, incomprensible ser de Dios en libertad no puede ser objeto del pensamiento puro; tiene que demostrarse históricamente. De ahí que sea «lo representado [*das Vorgestellte*] absolutamente»[75]. La representación [*Vorstellung*] no es, por eso, una forma de la que quepa deshacerse a discreción, sino más bien justamente el contenido del cristianismo.

Ahora, el método de la mediación histórica del cristianismo no puede significar ya que el acontecimiento Cristo sea subsumido en la idea absoluta ni tampoco inscrito en un sistema de filosofía de la historia dado *a priori*. Por eso, el acontecimiento Cristo únicamente puede hacerse comprensible *a posteriori*[76], desde sus propias premisas[77]. Para comprender este acontecimiento, hay que estar dispuesto a dilatar las categorías que uno trae consigo[78]. Aquí, la historia no es solo una forma de manifestación y representación de la verdad. La verdad acontece más bien como historia. Allí donde la historia en general y el acontecimiento Cristo en particular se entienden como el acaecer del futuro absoluto de Dios, ya solo es posible un sistema históricamente abierto, cuya verdad no puede revelarse en plenitud hasta el final de la historia, es decir, solo puede verificarse escatológicamente[79].

No es posible presentar aquí en detalle las complejas y no siempre del todo transparentes exposiciones de Schelling sobre el problema de la verificación en el marco de una filosofía positiva[80]. En el presente contexto bastará con señalar a modo de síntesis que con Strauss y Feuerbach el método trascendental en cristología quedó de una vez por todas en evidencia. Aplicado consecuentemente hasta el final, este método se ve obligado a pensar la encarnación de forma tal que esta acontezca «anónimamente» en la entera historia de la humanidad. La cristología es entonces ya nada más que una «cifra», una «variable» de la antropología (Herbert Braun); o como trivial, pero de todos modos

honestamente reconoce Strauss, la religión de Cristo se convierte en una religión de la humanidad[81]. Strauss es al menos suficientemente honrado para responder luego con un inequívoco «no» a la pregunta: «¿Seguimos siendo cristianos?»[82]. La razón de esta caída en la banalidad es que se cree saber *a priori* en qué consiste la humanidad del hombre y en qué la divinidad de Dios, preguntas estas que solo se pueden responder *a posteriori*, porque están en juego en la historia y deben decidirse históricamente. Para Schelling, la alternativa no es, sin embargo, una teología de los hechos salvíficos, ni tampoco una «cristología ascendente» en el sentido de la investigación liberal de la vida de Jesús, que pretende percibir en el espejo de la humanidad de Jesús su autoridad divina. Una «cristología desde abajo» así entendida significa tan solo la inversión del mismo error en que desde el otro lado incurre la cristología trascendental. Pues presupone un continuo en virtud del cual «lo de abajo» es transparente para –y está abierto a– «lo de arriba»[83]. También una «cristología desde abajo» negaría el resultado de la filosofía negativa.

Así pues, la polémica sobre si es más idónea una cristología «desde arriba» o una «desde abajo» no representa una auténtica disyuntiva. No existe un camino rectilíneo desde «arriba» hacia «abajo» ni tampoco desde «abajo» hacia «arriba». Esto lleva a Schelling a establecer una relación dialéctica entre fe e historia, que –a la manera luterana– ilustra con la relación entre ley y Evangelio[84]. En efecto, la ley no lleva directamente, en una línea ascendente, hasta Cristo; antes bien, crea espacio para Cristo reduciendo *ad absurdum* la comprensión natural del ser que tiene el hombre. Así, también para Martín Lutero existe un *per negationem ascendere*[85]; y según el principio nuclear de la *theologia crucis* luterana, únicamente podemos conocer los *visibilia et posteriora (!) Dei*, «las cosas visibles e inferiores de Dios», *a posteriori per passiones et crucem*, «a partir de la pasión y la cruz»[86].

De ahí que el mejor modo de comprender la filosofía de la revelación de Schelling sea como renovación creadora de la *theologia crucis* de Lutero en las transformadas condiciones de historia de la filosofía y de la teología reinantes en su época. En otras palabras, trata de situar la aspiración de la teología de la cruz en el horizonte abarcador de la cuestión del ser, tal como esta se plantea a la vista de la crisis de la filosofía idealista de la identidad. En esta vinculación sumamente crítica de la problemática cristológica con la cuestión del ser podría consistir la auténtica contribución del filósofo Schelling al teólogo.

IV. El horizonte: el amor como sentido del ser

Esta tesis, que sitúa de nuevo y de forma agudizada la cristología ante la pregunta por el ser, no está exenta de polémica en la actualidad. De ahí que no sea superflua la indicación de que tanto las más antiguas fórmulas confesionales cristológicas como los dogmas cristológicos desarrollados representan, según su estructura formal, enunciados copulativos [*Ist-Sätze*], en los que siempre se afirma la identidad de dos realidades diferentes: «Jesucristo es Dios y hombre verdadero». Una teología que se esfuerce por

dar razón con honestidad intelectual del sentido de sus afirmaciones se ve colocada ineludiblemente ante la pregunta de qué significa este «es»; debe preguntar qué clase de identidad es la que se afirma mediante la cópula. En consecuencia, una teología que quiera gozar de credibilidad debe plantearse el problema del ser y preguntarse en qué sentido posee validez en ella el principio de identidad. La cristología clásica tenía fundamentalmente razón al plantear el problema de esta forma. Sin embargo, pasó por alto que todos estos enunciados copulativos se basan en una historia en la que Jesús fue establecido como Cristo, Señor e Hijo de Dios. Solo en el contexto de esta historia es Jesús lo que es[87]. Por lo tanto, en la cristología «ser y tiempo» están íntimamente entrelazados. La relación entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe es, por eso, tanto un problema histórico como un problema eminentemente ontológico. Pretender resolver este problema –como ocurre la mayoría de las veces– solo históricamente y sin reflexionar sobre sus implicaciones ontológicas no puede sino inducir al error.

En la doctrina clásica de la unidad de las dos naturalezas en la única hipóstasis o persona, las implicaciones ontológicas del credo cristológico se trataban en relación con los términos clave «anhipóstasis» y «enhipóstasis». Las aporías de estos intentos son conocidas. En la teología moderna, la unidad del Jesús histórico y el Cristo de la fe, expresada en la confesión: «Jesús es el Cristo», fue disuelta y luego recompuesta mediante subsunción de un término en otro por Strauss, siguiendo la filosofía de Hegel[88]. La pregunta que hay que plantearse aquí es si la crisis de la cristología causada por Hegel no podría tener quizá su raíz en que este, como le critica Schelling, nunca reflexionó realmente sobre el significado de la cópula «es»[89], sino que, al contrario, rechazó el principio de identidad como una abstracta determinación del entendimiento [*Verstand*][90].

El debate sobre el significado de la cópula «es» nos conduce al centro de la controversia entre Hegel y Schelling. Si en algún lugar se deciden las consecuencias de Hegel para la teología, es aquí. Como es sabido, en un famoso pasaje del prólogo a la *Fenomenología del espíritu* (1807) Hegel caracterizó reprobatoriamente a la filosofía de la identidad de Schelling como una noche en la que todos los gatos son pardos: no concibe la verdad como sujeto, sino como sustancia; carece de «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo»; no se toma en serio la alteridad ni la alienación, como tampoco la superación de esta última[91]. Schelling nunca le perdonó a su antiguo amigo esta crítica y reaccionó a ella con gran aspereza. No nos es posible aquí presentar toda la crítica de Schelling a Hegel. Dicho concisamente: Schelling devuelve a Hegel su crítica. Según Schelling, para Hegel el final no es más que un retorno al comienzo[92]; y lo absoluto, un movimiento eterno que gira alrededor de sí mismo. Dios es aquí «el Dios del hacer eterno, perpetuo, la inquietud incesante que nunca encuentra el sábado; es el Dios que siempre se limita a hacer lo que siempre ha hecho, por lo que no puede crear nada nuevo; su vida es un ciclo de formas en el que él permanentemente se enajena para luego retornar a sí mismo, y retorna sin cesar a sí mismo solo para enajenarse de nuevo»[93]. En otras palabras, allí donde Dios únicamente es final pero no comienzo, allí no existe verdadera historia. La dialéctica hegeliana, con su identidad de la identidad

y la no identidad, no es más que una forma sofisticada de la filosofía de la identidad o, como señala Schelling, sobrepuja a esta solo mediante la consumación de su error[94].

Ya en el *Freiheitsschrift* intenta Schelling, en contra de Hegel, interpretar el principio de identidad históricamente. El principio de identidad no implica «indiferencia ni tampoco solo una relación no mediada». Así, por ejemplo, la frase: «Este cuerpo es azul», no tiene el sentido de afirmar que este cuerpo, «en y a través de aquello en lo cual y a través de lo cual es cuerpo», sea también azul, sino solo que «lo mismo que este cuerpo es también es, aunque no bajo idéntico punto de vista, azul»[95]. El principio de identidad «no expresa una unidad que, girando en el círculo de la indiferencia, sea no progresiva y, por tanto, insensible y carente de vida ella misma. La unidad de esta ley es directamente creadora»[96]. Schelling trató de desarrollar esta tesis del carácter creador, vivo e histórico del principio de identidad en las complejas e incesantemente reiterativas exposiciones de su doctrina de las potencias. Esta doctrina despliega en el fondo las determinaciones trascendentales del ser en el horizonte del tiempo; juntas constituyen la fuga [musical] del ser[97]. El ser es, antes de nada, posibilidad de ser, puro poder ser [*Seinkönnen*], puro sujeto, puro futuro; el ser es, por otra parte, la realidad del ser, el deber ser [*Seinmüssen*], puro objeto, puro pasado; el ser es, por último, la unidad de estos dos aspectos, posibilidad realizada, con la realidad incluyendo de continuo en sí –es decir, en su ser-poder [*Können-Sein*] dueño de sí– la posibilidad[98]. Salta a la vista de inmediato que las dos primeras potencias, la posibilidad y la realidad, se corresponden con bastante exactitud con los dos principios aristotélicos *dýnamis* y *enérgeia* o, equivalentemente, con los dos principios escolásticos *potentia* y *actus*. Lo nuevo y absolutamente decisivo en la filosofía de Schelling es que intenta determinar con mayor precisión la unidad concreta de ambos, que en la filosofía aristotélico-escolástica seguía siendo más o menos un punto medio oscilante, como ser-poder. Este ser-poder dueño de sí mismo es «lo verdaderamente libre para ser y no ser»[99]. Puesto que ello es al mismo tiempo lo que tendría que ser [*das Sein-sollende*], ahí se manifiesta la libertad y no necesidad inherente a todo ser[100].

Habida cuenta de que el problema de la mediación entre posibilidad y realidad posee una importancia fundamental para la comprensión del Mediador, o sea, Jesucristo, debemos exponer con brevedad por lo menos dos conclusiones esenciales que, según Schelling, resultan de esta triple determinación del ser. En primer lugar, de ella se sigue para Schelling la temporalidad intrínseca de todo ser. Pues si el sentido del principio de identidad «A es A» no es otro que «A puede ser A», «A tiene la posibilidad, el poder y la libertad de ser A»[101], entonces el principio de identidad así interpretado es expresión de la temporalidad intrínseca del ser. «Pues temporal es todo aquello cuya realidad es sobrepujada por su esencia o en cuya esencia se halla contenido más de lo que conforme a su realidad puede abarcar»[102]. Puesto que la posibilidad en la realidad es la esencia del tiempo, Schelling puede afirmar también que el futuro es «el tiempo en el tiempo»[103]. Pero en tal caso el devenir temporal no constituye un extrínseco deshacerse que se limita a entregar continuamente al pasado todo lo que es, sino una dimensión intrínseca, un modo del ser mismo, su siempre mayor posibilidad y futuridad.

El ser se convierte así en un proceso de progresiva superación de la posibilidad por la realidad. Esta idea, fundamental para la filosofía de la naturaleza de Schelling, sigue hoy viva y pujante tanto en Pierre Teilhard de Chardin como en Ernst Bloch. El tiempo y la historia ya no aparecen aquí en el esquema de la historia de decadencia, habitual desde la antigüedad y asumido por el cristianismo a través sobre todo de Agustín, sino como un ascenso evolutivo. La esencia del tiempo y del ser no es la caducidad, sino el futuro. Haber puesto esta idea de relieve es el gran logro de Schelling.

La segunda consecuencia es, en cierto modo, perpendicular a la primera. Aunque se deriva lógicamente de esta, representa una corrección –grávida de consecuencias– de un pensamiento unilateralmente evolutivo-progresivo. Si la frase «A es A» significa: «A puede ser A», entonces ello quiere decir en concreto: «A quiere ser A». La capacidad [*Vermögen*] se manifiesta en un querer o desear [*Mögen*], en una libre decisión y acción de amor. Schelling plasma este estado de cosas en la tesis: «En la última y suprema instancia no existe otro ser que el querer [*Wollen*]. El querer es el ser primigenio»[104]. «En el punto cimero de la investigación», Schelling caracteriza este querer como amor. «El amor es lo supremo»[105]. Pues «tal es el misterio del amor: que une a los que podrían ser por separado y, sin embargo, no son ni pueden ser sin el otro»[106]. Así, el amor es la solución [*Lösung*] y la redención [*Erlösung*] de la dialéctica de libertad y necesidad, abocada a fracasar; y el auténtico logro intelectual de Schelling consiste en haber concebido la esencia del amor metafísicamente como la esencia de la identidad y, con ello, como sentido del ser. Para Schelling, a diferencia de Aristóteles y Hegel, lo supremo no es la *nóēsis noḗseōs*, el pensarse a sí mismo del espíritu, sino el quererse a sí mismo del amor. La esencia del amor es para Schelling idéntica con la esencia del espíritu o de la persona. La persona es lo libre respecto de la posibilidad y la realidad[107]; es lo dado a sí mismo, lo que se posee a sí mismo, el ser-poder [*Seinkönnen*] dueño de sí[108]. La persona humana es, en consecuencia, la meta de la evolución, el lugar donde esta llega a sí misma. Pero, situado en esta escarpada cima, al ser humano le asaltan el vértigo y el miedo[109]. Ya antes de Kierkegaard pone Schelling de relieve que el hombre no puede permanecer en esta indecisión y ambivalencia. Debe decidir si desencadena de nuevo la posibilidad domeñada en la realidad y, por ende, el caos o permanece en el amor, si impone de manera egoísta su voluntad particular o deja valer la voluntad universal[110]. El ser humano se ha decidido *de facto* en contra del amor. Para Schelling, yendo más allá de la idea del mal radical de Immanuel Kant, esto es un hecho, más aún, el hecho primigenio de la historia, que no puede deducirse, sino que debe ser constatado *a posteriori* basándose en la experiencia[111]. A consecuencia de esta catástrofe, el mundo ha devenido desgarrado en sí, caótico, absurdo.

Puesto que el ser humano no ha desempeñado el papel de mediador pensado para él, se necesita un segundo mediador, en el que el amor vuelva a tener vigencia como el sentido del ser. Para hacer frente al mal espiritual personal, este segundo mediador aparece en forma humana personal. «Pues solo lo personal puede sanar a lo personal, y Dios debe hacerse hombre para que el ser humano retorne a Dios»[112]. Después de que

la tierra se haya quedado desierta y vacía por segunda vez, Cristo es el único que puede devolverle el sentido y el sostén para que no se hunda de nuevo en el caos.

V. El contenido: la cristología kenótica

El método histórico y el horizonte histórico-universal de la filosofía de Schelling tienen capital importancia para la configuración material de la cristología. En efecto, la historia era el gran problema y aprieto de la cristología tradicional, que estaba determinada por la metafísica. En el fondo, ya hablar de encarnación [o humanización, *Mensch-werdung*] y, con mayor razón aún, de sufrimiento y muerte de Dios le resultaba punto menos que imposible. En su libro sobre Hegel, Hans Küng ha resumido de manera bastante completa el estado actual de la investigación[113]. De ahí que no sea necesario repetir aquí de nuevo todas las aporías surgidas en la cristología clásica a consecuencia de su rígido concepto de ser. Schelling es totalmente consciente de esta problemática. Con una conciencia bastante más clara del problema que nuestra teología media, Schelling ve el peligro de la cristología habitual no en un monofisismo que mezcle lo divino y lo humano, sino en un nestorianismo latente que no se atreva ya a proponer una verdadera encarnación de Dios, de su verdadero devenir hombre, sino que más bien se limite a hablar de una asunción de la condición humana por Dios. «Así pues, la teoría histórica no alcanza evidentemente su propia idea». Schelling singulariza de inmediato también la razón de ello: no se quería admitir cambio alguno en la divinidad[114]. «Pues el tiempo era desde siempre, por así decir, la mala conciencia de toda metafísica vacía, el punto que evitaba»[115]. Schelling, sin embargo, intuye ya antes de Nietzsche las consecuencias de semejante pensamiento ahistórico. Si no significa nada para Dios, la historia, en el fondo, «carece de resultado»[116], es fútil. Esta conclusión solo la pensará hasta el final en la idea del eterno retorno de lo idéntico el «último descendiente del idealismo alemán», Nietzsche, quien con ello «desarrolla con rigurosa coherencia lógica el nihilismo de la ausencia de sentido»[117], en cuya eterna indistinción de todo e indiferencia ante todo [*Gleich-gültigkeit*] el ser humano no puede en último término sino sucumbir.

A consecuencia de su transformado enfoque metodológico, la cristología de Schelling está de antemano pensada históricamente. De ahí que no sea una cristología de la encarnación, sino una cristología de la kénosis, una cristología kenótica. Su punto de partida bíblico no es Jn 1, sino Flp 2. La de Schelling es, sin embargo, una cristología kenótica de índole muy peculiar, que se distingue de un modo sumamente característico de la cristología kenótica que se elaboró en el siglo XVII en la disputa entre las escuelas de Tubinga y de Giessen en torno a la cuestión de la *kénōsis krýpseōs* o la *kénōsis chrḗseōs* [o sea, si la kénosis consiste en la ocultación de las propiedades divinas o en la renuncia a hacer uso de ellas][118]. También se diferencia de la doctrina kenótica del siglo XIX, que asume que en el acto de la encarnación el Logos se enajena formalmente de su divinidad[119]. Todas estas conocidas formas de cristología kenótica son meramente modificaciones y variantes de la clásica cristología del Logos. Debido a su

método, Schelling, a diferencia de ellas, no puede empezar «desde arriba» por el Logos preexistente. Más bien debe partir de que en Cristo Dios se ha manifestado de manera concreta en la historia. En consecuencia, la kénosis no se refiere en Schelling al Preexistente, sino al Encarnado y su figura de siervo[120].

La forma en que Schelling, en una prolija exégesis de Flp 2, explica la kénosis[121] no puede sino suscitar un gran espanto en cualquier teólogo. Sin embargo, si se considera más detenidamente, y a pesar de las reservas en lo relativo a los detalles exegéticos, resulta justo lo contrario. Schelling desarrolla la doctrina de la kénosis en rigurosa contraposición a las ideas paganas de encarnación[122].

Mientras que en la antigüedad lo infinito aparece bajo la forma de lo finito y, por tanto, del extrañamiento respecto de Dios, en Cristo nos sale al encuentro en la forma del sacrificio y de la entrega de lo finito a lo infinito. En virtud de ello, Cristo es tanto cima como fin del antiguo mundo de los dioses[123]. Aquí no se trata de una divinización de la humanidad, sino de una aniquilación de la condición humana. Esta aniquilación es simultáneamente una liberación del hechizo del paganismo. «Kénosis» significa aquí mundo desencantado[124], desglorificación[125]. En tal desmitologización y «secularización» de la condición humana, esta es liberada por entero para que pueda ser ella misma. La enajenación, el vaciamiento es, por así decir, la negación de la negación. Cabalmente a través del vaciamiento acaece la reconciliación con Dios. En la medida en que Cristo, en su obediencia, rechaza toda gloria al margen del Padre, es totalmente uno con él. En consecuencia, en y a través de su vaciamiento es Jesús uno con Dios a la par que hombre pleno. *Haec kénōsis homini Jesu unica causa fuit existendi*, «Este vaciamiento fue para el hombre Jesús la única causa de su existencia»[126]. Plasmándolo en una fórmula, cabría decir que Schelling contrapone al clásico *ipsa assumptione creatur*, «[la naturaleza humana de Jesús] fue creada al asumirla»[127], un *ipsa exinanitione existit*, «existe al anonadarse». En el acto del autovaciamiento es Cristo a la vez Dios y hombre[128]. La humanidad de Cristo no es en último término sino un *actus continuus* de vaciamiento; su alimento es hacer la voluntad del Padre[129]. Con ayuda de su cristología kenótica, Schelling puede hacer suya, por consiguiente, la aspiración de la antigua cristología de la encarnación y las dos naturalezas evitando sus aporías.

La doctrina de la encarnación de Cristo no es, sin embargo, el verdadero contenido de la cristología de Schelling; es tan solo «la transición al verdadero acto de reconciliación»[130] en la muerte de Cristo en la cruz. Ello es señal de que Schelling se ha percatado con claridad de cuál es el centro y origen de la cristología bíblica: la muerte y resurrección de Cristo. Para él, la muerte es la mayor prueba de la obediencia de Cristo[131] y, por ende, la consumación de su ser[132]. Al mismo tiempo, se trata de la consumación de todo ser. Aquí se realiza aquello a lo que tiende todo ser, pero fue destruido por el pecado del hombre: la unidad en el amor. En su muerte obediente, Jesús carga voluntariamente, en lugar nuestro[133], con la alienación respecto de Dios[134]; con ello nos concede a un tiempo el poder de establecer en nosotros la vida divina alienada, de ser hijos de Dios[135]. Así, Cristo ha traído a la humanidad la libertad

respecto de las potencias y potestades externas esclavizadoras[136]. En consecuencia, la cruz, «en cuanto signo único de la paz y el equilibrio de las fuerzas», es, «como si dijéramos, el arco iris de un segundo diluvio universal»[137]. Elocuentemente aplica Schelling a la cruz, con leves modificaciones, la definición que Anselmo de Canterbury propuso para Dios. La cruz es aquello *quo nil maius fieri potest*, «aquello mayor de lo cual nada puede hacerse»[138]. Es un «milagro del amor… del que solo podemos decir: en verdad, ha ocurrido aquello que no habríamos podido esperar o prever según conceptos humanos, más aún, aquello a lo que no nos atreveríamos a conceder fe si no hubiera ocurrido realmente»[139].

La reconciliación de la realidad entera en el amor comporta su refundamentación y, por ende, su reconciliación con Dios, quien es el vínculo último de la unidad en el amor. Así, en la resurrección se dilata hasta la eternidad la reconciliación acontecida en el momento de la muerte de Cristo[140]. «Eternidad» no significa para Schelling, sin embargo, atemporalidad, sino superación del tiempo[141]. El amor, en efecto, tiene tiempo y regala tiempo; en el tiempo, el amor instaura continuidad e identidad mediante la fidelidad. De ahí que lo que acontece en la muerte de Cristo no sea un final [*Ende*] sin futuro, sino una culminación [*Voll-endung*] permanente, que, lejos de negar sin más la diferencia de los tiempos, la «subsume», en el doble sentido que el verbo *aufheben* tiene en alemán: abolición y elevación a un nivel superior. Así pues, la singularidad del amor en Jesucristo deviene en su muerte definitividad. El amor acaecido en la muerte de Jesús engloba, por lo tanto, identidad material y continuidad histórica. Con ello se hace patente, al menos indirectamente, de qué modo encamina Schelling hacia su solución el problema –agudo desde Strauss– de la continuidad y discontinuidad, la identidad y diferencia entre el Jesús terreno y el Cristo glorificado de la fe. El amor, como el sentido más profundo y la meta última de toda realidad, une, englobándolas, ambas realidades, sin abolir su diferencia.

La cruz pasa a ser así, para Schelling, la piedra angular no solo de su cristología, sino también de su filosofía entera. Es aquello *quo nil maius fieri potest*[142]. Al mismo tiempo representa, por lo tanto, la transvaloración de todos los valores, una revolución en el orden del ser: «Lo ínfimo se convirtió en lo supremo; la cruz, signo de la más profunda humillación, devino signo de la conquista del mundo»[143]. De ahí que desde la cruz se reconfigure la comprensión schellinguiana de Dios. Siguiendo a 1 Corintios, Schelling habla de la necedad de Dios, que manifiesta su fuerza en la debilidad; y siguiendo a Johann Georg Hamann, de la profunda ironía de todo modo de actuación divina. «Solo la fortaleza puede ser débil, únicamente a ella le está permitido serlo»; «la divinidad (esto es, la libertad) de Dios radica precisamente en la fuerza de esta contradicción, de este absurdo»[144]. Aquí ya solo podemos apuntar que la divinidad de Dios, que consiste en la libertad absoluta de soportar incluso su propio contrario, ofrece –a juicio de Schelling– una posibilidad para conjugar de modo positivo el devenir histórico en Dios con la eternidad divina.

Nos detenemos en este punto. Había que mostrar de qué manera encamina Schelling hacia una solución tanto el problema tradicional de la cristología –la unidad en la

dualidad de divinidad y humanidad– como el problema moderno, a saber, la continuidad y discontinuidad, la unidad y diferencia entre el Jesús terreno y el Cristo glorificado de la fe. Sería seguramente ahistórico e ingenuo esperar encontrar en esa averiguación una respuesta ya preparada a las preguntas que hoy nos asaltan. Podría haberse evidenciado, sin embargo, que la solución a las preguntas actuales solo es posible si, por una parte, se sigue su rastro hasta su origen histórico-espiritual en la filosofía de la identidad idealista, que entró en crisis por primera vez en Schelling, y se trabaja, por otra, en la clarificación del que seguramente sea el concepto fundamental tanto de la metafísica antigua como de la filosofía moderna: el de identidad. Antes de afirmar o negar la identidad o la diferencia entre el Jesús terreno y el Cristo glorificado, entre Dios y el hombre Jesús de Nazaret, habría que aclarar qué se quiere decir con una u otra posición. La filosofía de Schelling nos brinda nuevas posibilidades intelectuales para ello en la medida en que interpreta cristológicamente el sentido del ser y de la identidad como amor. Es de esperar que, después de todo lo dicho, haya quedado claro que tal enunciado, lejos de ser huera retórica edificante, representa un esfuerzo supremo del concepto, que no es especulación vacía, sino trato reflexivo con la historia de Jesús. A este pensamiento reflexivo la fórmula cristológica de Schelling se le revela como un enunciado sobre la realidad en conjunto. Sin embargo, el *ipsa exinanitione existit*, «existe al anonadarse», no debe transformarse sin más en un *ipsa exinanitione sumus*, «somos al anonadarnos». Antes bien, habría que decir: *Ipsa ipsius (scilicet Christi) exinanitione sumus*, «Somos al anonadarse él (es decir, Cristo)». O más adecuadamente: *Ipsa ipsius exinanitione speramus ac ipsa spe sumus*, «Esperamos al anonadarse él y, en virtud de ello, vivimos con esperanza».

A la cristología de Schelling pueden planteársele muchas preguntas críticas. Críticamente habrá que decir de ella lo mismo que Schelling observó respecto de la cristología clásica; a saber, que no alcanza a realizar su propia idea. Con todo, debemos preguntarnos si en este pensamiento no hay latentes posibilidades intelectuales que en la actual crisis de la cristología pueden sernos de ayuda para llegar a un nuevo comienzo. El propio Schelling elevó crecientemente en su ancianidad la pretensión de pensar el futuro del ser para el futuro[145]. Pero el tema de su cristología es el futuro del amor.

---

[1] Para la interpretación histórica detallada, cf. W. KASPER, *Lo absoluto en la historia: Filosofía y teología de la historia en el pensamiento del último Schelling* (OCWK 2), Sal Terrae, Santander 2017. De la bibliografía allí reseñada permítasenos remitir sobre todo a H. ZELTNER, *Schelling* (Frommans Klassiker der Philosophie 33), Stuttgart 1954; H. FUHRMANS, *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf 1954; W. SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955. En el tiempo transcurrido desde entonces se han publicado además: K. HEMMERLE, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Freiburg i.Br. 1968; F. X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 vols., Paris 1970; H. HOLZ, *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, Bonn 1970; C. WILD, *Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Früh- und Spätphilosophie Schellings*, Freiburg i.Br. / München 1968; M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen 1971. En lo que sigue se citará a Schelling por la edición de sus obras que llevó a cabo su hijo K. F. A. Schelling: *Schellings Sämtliche Werke*, Stuttgart

1856-1861 (en adelante: SSW). La edición más reciente de M. Schröter (*Schellings Werke*, München, 1927-1960), que sigue aquella edición original, aunque con una ordenación diferente, indica siempre el volumen y la página de la edición original. Para más información, véase *infra*, «Apéndice: Obras de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling».

[2] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1962², 210-259.

[3] Cf. K. RAHNER, «Probleme der Christologie heute», en Íd., *Schriften zur Theologie* 1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1954, 169-222 [trad. esp.: «Problemas actuales de cristología», en Íd., *Escritos de teología* 1, Taurus, Madrid 1961, 169-221]; ÍD., «Zur Theologie der Menschwerdung», en Íd., *Schriften zur Theologie* 4, Einsiedeln/Zürich/Köln 1960, 137-156 [trad. esp.: «Para la teología de la encarnación», en Íd., *Escritos de teología* 4, Taurus, Madrid 1964, 139-158]; ÍD., «Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung», en Íd., *Schriften zur Theologie* 5, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 183-221 [trad. esp.: «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», en Íd., *Escritos de teología* 5, Taurus, Madrid 1964, 181-219]; K. RAHNER y W. THÜSING, *Christologie – systematisch und exegetisch* (QD 55), Freiburg/Basel/Wien 1972 [trad. esp.: *Cristología: Estudio teológico y exegético*, Cristiandad, Madrid 1975].

[4] Cf. E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1965; ÍD., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen* (BEvTh 61), München 1972, espec. 105-125.

[5] Cf. J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972 [trad. esp.: *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975].

[6] Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie* (ÖF.S 1), Freiburg i.Br. 1970 [trad. esp.: *La encarnación de Dios*, Herder, Barcelona 1974].

[7] Cf. H. MÜHLEN, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, München 1969.

[8] Cf. W. PANNENBERG (ed.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961 [trad. esp.: *La revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1977]; ÍD., *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964 [trad. esp.: *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974]; ÍD., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967 [trad. esp. parcial: *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976].

[9] Cf. las insinuaciones que ya se encuentran en el temprano escrito de Hegel de 1801: G. F. W. HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, en Íd., *Werke* 1 (ed. Glockner), 31-188 [trad. esp.: «Diferencias entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling», en Íd., *Diferencias entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling; Lecciones de la filosofía de la historia*, Gredos, Madrid 2010, 9-117]; la confrontación más detallada de Hegel con Schelling tiene lugar en ÍD., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en G. F. W. HEGEL, *Werke* 19 (ed. Glockner), 646-683 [trad. esp.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols., Fondo de Cultura Económica, México 1955].

[10] Cf. J. HABERMAS, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, tesis doctoral, Bonn 1954, 35.

[11] Cf. SSW X, 125 y 128.

[12] *Ibid*., 123.

[13] *Ibid*., 161.

[14] Cf. SSW XIII, 190 y 193s.

[15] Cf. SSW XI, 247ss y 255ss; XIII, 184; XIV, 3ss y *passim*.

[16] Cf. SSW I, 177.

[17] *Ibid*., 157. Al respecto, cf. W. KASPER, «La libertad como problema filosófico y teológico en la filosofía de Schelling», en Íd., *La teología, a debate* (OCWK 6), Sal Terrae, Santander 2016, 280-299.

[18] M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (cf. *supra*, nota 1), 11.

[19] SSW VII, 336.

[20] *Ibid*., 338.

[21] *Ibid*., 333 y 342.

[22] *Ibid*., 351.

[23] SSW XI, 466.

[24] Cf. *ibid*., 544, 550 y *passim*.

[25] Cf. SSW XIII, 203.

[26] SSW VII, 399.

[27] Cf. SSW IX, 216.

[28] Cf. SSW XI, 562; XIII, 79s, 94, 152ss y *passim*.

[29] Cf. T. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966 [trad. esp.: «Dialéctica negativa», en ÍD., *Dialéctica negativa; La jerga de la autenticidad*, Akal, Tres Cantos (Madrid) 2005].

[30] Cf. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957 [trad. esp.: *Identidad y diferencia*, ed. bilingüe, Anthropos, Barcelona 2012].

[31] Cf. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (ed. J. Hoffmeister), 14 [trad. esp.: *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Tecnos, Madrid 2017].

[32] Cf. M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (cf. *supra*, nota 1), 117.

[33] Cf. SSW XI, 563; XIII, 57ss.

[34] SSW XIII, 7 y 242.

[35] SSW VII, 352.

[36] SSW XIV, 23.

[37] Cf. SSW VII, 404s.

[38] SSW XIII, 171.

[39] *Ibid*., 153.

[40] *Ibid*., 204; cf. *ibid*., 261.

[41] SSW XI, 171; XII, 32; XIII, 270.

[42] Cf. SSW XIII, 156.

[43] Cf. SSW X, 260ss; XI, 566 y 570s; XIII, 10, 46, 93 y *passim*.

[44] SSW X, 155s; XI, 559; XIII, 45, 105 y 172.

[45] SSW XIII, 172.

[46] *Ibid*., 93.

[47] M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (cf. *supra*, nota 1), 4.

[48] Cf. SSW IX, 228s y 233.

[49] SSW V, 287; cf. *ibid*., 427.

[50] *Ibid*., 288.

[51] SSW XIV, 30; cf. XIII, 195.

[52] *Ibid*., 35; cf. SSW XIII, 196s; XIV, 228s.

[53] *Ibid*., 31.

[54] Cf. *ibid*., 32.

[55] Cf. SSW XIII, 144.

[56] Cf. SSW XIV, 34; cf. también *ibid*., 20.

[57] Cf. SSW XIII, 136 y 182.

[58] Cf. SSW V, 304s y 308ss.

[59] *Ibid*., 298.

[60] Cf. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (ed. Hoffmeister), 527s [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, Pre-Textos, Valencia 20153]; ÍD., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (ed. Lasson), 130ss [trad. esp.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 3 vols., Alhambra, Madrid 1984-1987].

[61] Cf. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, vol. 2, Tübingen 1836, 729ss [trad. esp.: *Nueva vida de Jesús*, Sempere y Cía., Valencia 1905]; ÍD., *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, vol. 2, Tübingen/Stuttgart 1841, 215ss; ÍD., *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, 3.er cuaderno, Tübingen 1841, 76ss.

[62] Cf. ÍD., *Streitschriften* (cf. *supra*, nota 61), 76ss.

[63] Cf. ÍD., *Das Leben Jesu* 2 (cf. *supra*, nota 61), 734s; ÍD., *Die christliche Glaubenslehre* 2 (cf. *supra*, nota 61), 214s.

[64] Cf. ÍD., *Das Leben Jesu* 2 (cf. *supra*, nota 61), 734.

[65] Cf. SSW XIV, 231.

[66] Cf. D. F. STRAUSS, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacherschen Lebens Jesu*, Berlin 1865.

[67] Cf. SSW XIII, 142s, 154s y 172s; XIV, 164 y 231ss.

[68] SSW XIII, 154.

[69] Cf. *ibid*., 80.

[70] *Ibid*., 142s.

[71] Cf. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 33 y 107 [trad. esp.: *Introducción al cristianismo: Lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca 2007[14]].

[72] Cf. SSW XIV, 164.

[73] Cf. D. F. STRAUSS, *Streitschriften* (cf. *supra*, nota 61), 67.

[74] SSW XIII, 139 (nota 36).

[75] *Ibid*., 173.

[76] Cf. *ibid*., 128s.

[77] Cf. SSW XIV, 34 y 234.

[78] Cf. SSW XI, 252; XIII, 138; XIV, 12.

[79] Cf. SSW XIII, 131ss.

[80] Cf. *ibid*., 126ss.

[81] Cf. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig 1864, 625.

[82] Cf. ÍD., *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis*, Leipzig 1872[2], 94 [trad. esp.: *La antigua y la nueva fe: Análisis crítico del desarrollo evolutivo de la idea cristiana*, Sempere y Cía., Valencia s.f.].

[83] Cf. O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik*, vol. 2, Neukirchen-Vluyn 1962, 27.

[84] Cf. SSW XI, 571; XIV, 15.

[85] M. LUTERO, *Dictata super Psalterium 1513-1516* (Wolffenbüttler und Dresdner Manuskript), Ps 17 [18] (WA 3, 124); cf. ÍD., *Die Vorlesung über den Römerbrief* [sobre Rom 9,3] (WA 56, 393).

[86] ÍD., *Heidelberger Disputation* 1518, tesis 19s (WA 1, 354).

[87] Cf. H. SCHLIER, «Die Anfänge des christologischen Credo», en B. Welte (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (QD 51), Freiburg/Basel/Wien 1970, 47.

[88] La pregunta planteada en aquel entonces no es hoy menos actual en la controversia en torno a la «nueva» búsqueda del Jesús histórico. En efecto, R. Bultmann no niega una cierta continuidad desde el punto de vista de la historia del espíritu entre la predicación de Jesús y la de la Iglesia, pero la considera teológicamente insuficiente e irrelevante; a él no le importa tanto la continuidad de una idea cuanto la identidad (!) de la actividad de Jesús y el kerigma (cf. R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960, 17 y 23ss). E. Käsemann se percata con claridad de que todo el problema se basa en esta distinción entre continuidad histórica (u objetiva) e identidad, aunque confiesa no entender esta «extraña antítesis radical» (E. KÄSEMANN, «Sackgassen im Streit um den historischen Jesus», en Íd., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 2, Göttingen 1964, 42 [no incluido en la trad. esp.: *Ensayos exegéticos*]). La pregunta es, por tanto: ¿qué se quiere decir

cuando se afirma o se niega que «Jesús es el Hijo de Dios»? Sin clarificar el principio de identidad no se puede avanzar en este punto.

[89] Cf. SSW X, 134.

[90] Cf. G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) (ed. Nicolin y Pöggeler), § 115 y 125s [trad. esp.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza, Madrid 1999].

[91] Cf. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (cf. *supra*, nota 60), 19s.

[92] Cf. SSW X, 144s, 149 y 155.

[93] *Ibid*., 160.

[94] Cf. SSW XIII, 89.

[95] SSW VII, 341.

[96] *Ibid*., 345.

[97] Cf. M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (cf. *supra*, nota 1), 130.

[98] Cf. SSW XI, 288ss; XII, 31ss; XIII, 204ss; y *passim*.

[99] SSW XIII, 235.

[100] Cf. SSW XIII, 269.

[101] SSW XIII, 228ss.

[102] SSW II, 364.

[103] SSW VI, 275.

[104] SSW VII, 350; XI, 388.

[105] SSW VII, 406.

[106] *Ibid*., 408.

[107] Cf. *ibid*., 364.

[108] Cf. SSW XII, 141.

[109] Cf. SSW VII, 381.

[110] Cf. *ibid*., 363 y 374.

[111] Cf. SSW XII, 360.

[112] SSW VII, 380.

[113] Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes* (cf. *supra*, nota 6), 522-537 y 622-631.

[114] Cf. SSW XIV, 162.

[115] *Ibid*., 108.

[116] SSW XIII, 277.

[117] W. SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (cf. *supra*, nota 1), 233.

[118] Cf. SSW XIV, 157.

[119] Cf. *ibid*., 163.

[120] Cf. *ibid*., 44 y 163.

[121] Cf. *ibid*., 39ss.

[122] Habría que recordar sobre todo que, para Schelling, Prometeo es, en cuanto representante de la humanidad, el antitipo de Cristo (cf. SSW I, 71 [nota 1]; V, 420; XI, 482ss). De otro modo, Dionisos es la gran contrafigura de Cristo (cf. SSW XIII, 4). Sin embargo, Schelling no llega, como F. Nietzsche, al eslogan «Dionisos contra el Crucificado» (cf. F. NIETZSCHE, «Ecce homo», en Íd., *Werke in 3 Bänden*, vol. 2 [ed. Karl Schlechta], München 1955, 1159 [trad. esp.: *Ecce homo*, Alianza, Madrid 2011]; cf. también *ibid*., vol. 3, 738 y 773). Para él, Cristo es más bien la consumación de Dionisos, quien se deja desgarrar y, con ello, representa un símbolo del sufrimiento, la muerte y el renacimiento (cf. SSW XIII, 477 y 484).

[123] Cf. SSW V, 432; XIV, 124.

[124] Cf. SSW XIV, 175.

[125] Cf. *ibid*., 182.

[126] Cf. *ibid*., 158s, 167.

[127] AGUSTÍN DE HIPONA, *Contra sermonem Arianorum* 8, 6 (PL 42, 688); al respecto, cf. F. MALMBERG, *Über den Gottmenschen* (QD 9), Freiburg i.Br. 1960, 38ss.

[128] Cf. SSW XIV, 185s.

[129] Cf. *ibid*., 192.

[130] Cf. *ibid*., 196.

[131] Cf. *ibid*., 193.

[132] Cf. *ibid*., 181.

[133] Cf. *ibid*., 196 y 200s.

[134] Cf. *ibid*., 194 y 196.

[135] Cf. *ibid*., 236.

[136] Cf. *ibid*., 237ss.

[137] SSW V, 429.

[138] SSW XIV, 169 y 174.

[139] *Ibid*., 197.

[140] Cf. *ibid*., 219.

[141] Cf. SSW VIII, 260s.

[142] SSW XIV, 169 y 174.

[143] SSW V, 425.

[144] SSW XIV, 24s.

[145] Cf. SSW XIII, 10s; XIV, 360 y 366s.

2

La causa de Jesús

Legitimidad y límites de un intento de interpretación

En los últimos años, el discurso sobre la «causa de Jesús» [*die Sache Jesu*] ha ganado difusión y relevancia en creciente medida. No solo se encuentra en autores individuales, sino con frecuencia también en declaraciones programáticas, como, por ejemplo, el programa de acción de la KDSE (*Katholische Deutsche Studenten-Einigung*, Unión Alemana de Estudiantes Católicos) y, sobre todo, el documento del «Grupo de Trabajo del Sínodo» que aquí nos ocupa, *Rückfrage nach der Sache Jesu* [Pregunta por la causa de Jesús][1]. Es evidente que existen grupos enteros de cristianos que ven en esta cifra, en este sintagma la quintaesencia de su comprensión y su praxis de la fe. Esta fórmula fue acuñada originariamente por Willi Marxsen en el contexto de la interpretación de la resurrección de Jesús. Sin embargo, la fórmula no suele utilizarse hoy para interpretar la resurrección, sino como quintaesencia del mensaje y la obra del Jesús terreno, del llamado Jesús histórico; sirve, por así decir, como fórmula abreviada de la relevancia de Jesús de Nazaret para nosotros y nuestra época. En esta fórmula abreviada se pretende condensar la totalidad del cristianismo.

I. El objetivo

Este uso lingüístico esconde un serio problema: para muchos, entre ellos personas aún eclesialmente comprometidas, la condición cristiana y la vinculación cristiana han dejado de ser algo obvio. No se trata en primer lugar de que no quieran ser ya cristianos, sino de que se preguntan por qué deben seguir siéndolo y si pueden seguir siéndolo honestamente. Se trata, por consiguiente, de la pregunta de qué sentido tiene la condición cristiana para las personas, de qué aportan todavía concretamente las formas y fórmulas tradicionales de la fe de cara a las preguntas actuales del ser humano y de la sociedad. Se trata de la posibilidad de la experimentabilidad y verificabilidad de la fe. Lo relevante no es la cuestión, percibida como abstracta, de la adecuación e idoneidad dogmática o bíblica de determinados enunciados; sino la verdad concreta, la única capaz de conmover existencialmente y convencer interiormente. El reto es hablar de Jesucristo de modo tal

que las personas tengan la impresión de que ellas mismas y sus preguntas son atendidas. La gran impresión que un texto como el que tenemos delante causa en muchos de nuestros contemporáneos solo es posible porque la mayoría de los demás textos apenas causan ya impresión.

A esto se suma un segundo problema. A muchos, aun entre quienes se esfuerzan por estar informados, el contenido de la fe les resulta hoy confuso e impenetrable. Sobre todo en medio del cambio radical que vivimos actualmente, muchos tienen la impresión de que la multitud de enunciados de fe y de posibilidades de interpretación de los mismos no es sino un saber secreto, más o menos esotérico, de profesores de teología. La exigencia de fórmulas abreviadas sencillas y sintéticas, tal como la planteó Karl Rahner, se encuentra en último término también detrás del discurso sobre la «causa de Jesús». Se busca resaltar cuál es la norma última, el comienzo y el fundamento de la fe cristiana, a saber, Jesús de Nazaret. Así pues, se pretende –y esto resulta grato– plantear de nuevo cuestiones de fundamentos a menudo olvidadas, para de ese modo llegar a una concentración de todos los enunciados concretos de fe. Pues «todos estos enunciados quieren ser una profesión de fe en Jesús de Nazaret y su relevancia para el ser humano y su futuro»[2].

No cabe duda de que tanto lo uno como lo otro son aspiraciones justificadas y merecedoras de ser tomadas en serio. La tradición es *traditio viva et activa*. No es una posesión muerta, sino algo vivo y dinámico; tan solo se puede conservar interpretándola vivamente, sin limitarse a repetirla. El cambio histórico es la única vía por la que la Iglesia puede conservar su identidad y continuidad. Por otra parte, la tradición no es una mera suma de verdades. Es un todo; aquí existe un *nexus mysteriorum* (Vaticano I) y una *hierarchia veritatum* (Vaticano II). Este todo es Jesucristo. La verdad de Jesucristo no es, sin embargo, letra que mata, sino espíritu que vivifica. «Ese Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu hay libertad» (2 Cor 3,17). La verdad de Jesucristo quiere, por consiguiente, ser atestiguada vivamente desde la libertad del Espíritu.

Tenemos que vérnoslas, pues, con una aspiración que debe ser tomada en serio. Pero en la medida en que no decimos sin más que «Jesús de Nazaret», sino «Jesucristo» es el punto de referencia decisivo de la fe cristiana, el problema fundamental queda apuntado ya. En ello se trata nada menos que de la pregunta por el punto de partida de la teología en general.

II. El punto de partida

El documento *Rückfrage nach der Sache Jesu* no parte de la cristología eclesial, bíblica y dogmática tradicional, sino –esa es, al menos, su intención– de la situación actual de la investigación histórico-crítica. En él se afirma que los títulos cristológicos (Señor, Cristo, Siervo de Yahvé, Hijo de Dios, etc.) no se remontan al Jesús histórico, sino que representan «intentos de las comunidades cristianas… de interpretar el fenómeno Jesús. Estas interpretaciones no pueden ser punto de partida incuestionado de la confrontación con Jesús, sino que han de ser justificadas histórico-críticamente siempre de nuevo»[3].

Con semejante punto de partida metodológico queda planteado uno de los problemas metodológicos y materiales más fundamentales de la teología. Lo que se dirime es la relevancia teológica de la investigación histórica, más en concreto, la relevancia del Jesús histórico para la fe dogmática en Jesucristo. Se trata, en último término, de la moderna comprensión crítica de la verdad, que quiere saber cómo fueron o son en realidad las cosas y, por eso, examina todas las tradiciones dogmáticas y pretensiones de autoridad dadas de antemano.

Tal «pregunta por la causa de Jesús» no es nada fundamentalmente nuevo. Comienza ya con los *Fragmentos de un autor anónimo de Wolffenbüttel* (1774-1778), editados por Gotthold Ephraim Lessing, y tiene una gran tradición en la investigación liberal de la vida de Jesús del siglo pasado, el XIX. A comienzos de nuestro siglo se produjo, sin embargo, el colapso de esa investigación liberal de la vida de Jesús, porque se cobró conciencia, entre otras cosas, de que no conocemos a Jesús y su «causa» más que a través del testimonio de la comunidad creyente. Con ello, una separación radical entre el Jesús histórico y el Cristo dogmático parecía imposible. Pero sobre el terreno de este escepticismo histórico se cultivaron en las décadas subsiguientes algunas rosas de Navidad [*Christrose*, rosas de Cristo] bastante extrañas (Hans Conzelmann). Rudolf Bultmann, por ejemplo, hizo de la necesidad histórica, por así decir, una virtud teológica. Según él, la búsqueda del Jesús histórico no solo es, en conjunto, poco exitosa desde un punto de vista historiográfico, sino también teológicamente ilegítima, porque delata un afán de seguridad contradictorio con la fe. Esta depende del kerigma presente y no es susceptible de fundamentación y aseguramiento historiográficos. Con ello, tanto la libertad del historiador como el compromiso del creyente con la predicación parecen en cierto modo garantizados.

Sin embargo, la teología «posbultmanniana» no se dio por satisfecha con esta posición. Junto a Günther Bornkamm, Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling y otros, fue sobre Ernst Käsemann quien vio en ella el peligro de un docetismo kerigmático. Pues ¿no deviene aquí, hablando dogmáticamente, la verdadera y plena humanidad de Jesús una apariencia (*dókēma*)? La profesión de fe en Cristo aparece casi como una apoteosis *a posteriori* de la figura histórica de Jesús. La fe en Cristo corre, pues, peligro de convertirse en mitología o ideología. A eso se añade en Käsemann un segundo punto de vista. La Iglesia, en su kerigma, no cree en sí misma; no se anuncia a sí misma, sino que anuncia un mensaje que le es dado de antemano [*vorgegeben*] y encomendado [*aufgegeben*] históricamente y por el que debe guiarse sin cesar. Existe un *prae*, una precedencia de la cristología respecto de la eclesiología, en virtud de la cual la Iglesia debe preguntarse sin cesar qué era y qué quiso Jesús mismo. Así, cabe afirmar que tanto de la profesión de fe en la verdadera humanidad de Jesús como de la profesión de fe en Jesucristo como comienzo y cabeza de la Iglesia resulta la relevancia teológica, no solo historiográfica, de la búsqueda del Jesús histórico y, en general, la relevancia del método histórico-crítico para el trabajo dogmático de la teología. Partiendo de Jesús y de su «causa», la crítica a la Iglesia no solo es posible, sino también sin cesar necesaria. Todos los grandes movimientos intraeclesiales de Reforma comienzan por aquí.

La teología posterior a Bultmann no quería, sin embargo, volver sencillamente a las aguas navegables de la antigua investigación liberal de la vida de Jesús. De ahí que se hablara de la nueva búsqueda del Jesús histórico. Se quería comenzar en la práctica por el testimonio completo del Nuevo Testamento, incluido el mensaje pascual, y preguntar por el Jesús histórico desde el kerigma pospascual, forzados por su «causa», como si dijéramos. Con ello se pretendía tomar en serio uno de los enunciados capitales del kerigma pascual: la identidad del Resucitado con el Crucificado. Willi Marxsen fue el primero en romper con este supuesto fundamental. Para él, «la resurrección de Jesús no es el dato central del cristianismo»[4], sino tan solo «lo que posibilita que más tarde se siguiera anunciando a Jesús»[5]. A su juicio, el dato central no es la resurrección de Jesús, sino Jesús mismo, su hablar y su actuar[6]. A consecuencia de ello, la «cifra "Pascua"»[7] significa «llevar adelante la "causa de Jesús"»[8].

No es este el lugar para detenernos en la problemática exegética y hermenéutica de la posición de Marxsen. Aquí se trata tan solo de mostrar la decisión teológica fundamental y el punto de partida teológico que habitualmente se encuentran tras las elaboraciones de la «causa de Jesús». Esta decisión fundamental no significa sin más que se niegue la resurrección o se la reduzca a mero «medio de interpretación». De ella puede hablarse incluso de manera más o menos ortodoxa[9]. Pero los enunciados sobre la resurrección pierden dentro de tal concepción su valor teológico y devienen, en el fondo, casi prescindibles. De ahí que pueda dejarse ampliamente abierto cómo entender más en concreto ese testimonio[10], pues en modo alguno es importante para el contexto, como se admite con franqueza[11].

Este cambio del punto de partida no es casual. En la actual situación de anuncio, la resurrección de Jesús es todo lo contrario de un presupuesto evidente, del que quepa partir sin más. En consonancia con ello, los defensores de la «causa de Jesús» intentan hablar al respecto no dogmáticamente, sino en el fondo desde la óptica de la teología fundamental y la apologética, así como desde la de la pedagogía de la fe. Por eso no quieren empezar con el testimonio de la resurrección de Jesús, sino con los relatos sobre el Jesús histórico, para desde ahí guiar hacia la Pascua; quieren elaborar para ello una suerte de prueba de credibilidad. Desde el punto de vista de la teología católica, esta es una aspiración legítima, si bien difícil de realizar. Pues la búsqueda del Jesús histórico termina llevando ineluctablemente a la pregunta de si este Jesús tenía razón. Visto desde una perspectiva meramente histórica, Jesús fracasó en la cruz. ¿No es, pues, uno más de los inocentes que han sido asesinados y, por tanto, antes un motivo para la resignación que para la esperanza? ¿No es más bien una prueba de que Dios es impotente, de que está muerto en el mundo, y de que la fe carece de sentido? Las conclusiones de Albert Camus apuntan en esta dirección. Sin duda, del problema aquí planteado depende por entero la viabilidad de todo el punto de partida de la «causa de Jesús». El texto que estamos analizando se ocupa de esta cuestión ya cerca del final, en el capítulo titulado: «La debilidad y la fuerza de Jesús». Su argumentación reza: «Lo que constituye la debilidad de Jesús es a la vez su fuerza… La desprotección que se observa en Jesús es necesaria por la naturaleza del asunto. Pues lo que persigue Jesús es algo imposible para

los hombres»[12]. Lo único que puede permitirse este «algo» que le importa a Jesús –y con lo que se compromete– es impotencia y fracaso. Este «algo» tampoco le ahorra morir como indefenso, rechazado, solo y fracasado. ¿Por qué? Evidentemente solo por eso identifica el texto este «algo», por así decir, bajo cuerda con el Dios de Jesús, al que «hay que buscar y encontrar al lado de los indefensos, rechazados, solos y fracasados»[13]. Sin embargo, esta transición del Jesús histórico al Dios de Jesús y al Dios que da la vida a los muertos (cf. Rom 4,17) es, ya solo desde el punto de vista puramente gramatical, en extremo opaca y profundamente ambigua en lo que respecta al contenido. La «causa de Jesús» merecería mayor claridad; ello también incrementaría su fuerza de convicción ante lectores críticos. Así, se queda uno con la impresión de que en el lugar decisivo no se trabaja con suficiente rigor y se vela lo que en realidad era la «causa de Jesús»: la fe en Dios, para quien «todo es posible» (Mc 10,27; cf. Mc 9,23).

III. El método

La objeción planteada en último lugar nos lleva a la pregunta por el método científico del esbozo cristológico que estamos analizando. Ya ha quedado claro que no es el método dogmático. Sin embargo, tampoco se pretende aplicar el método histórico y teológico-bíblico en sentido propio, aunque dicho esbozo (si bien de manera bastante simplificadora) trata de asumir ciertos resultados y preguntas por el Jesús histórico. En el sentido más amplio, los métodos aplicados pueden caracterizarse como propios de la pedagogía de la fe, así como de la teología fundamental y la apologética. Para lograr este objetivo, el de llevar hacia la causa de Jesús, el esbozo no recurre, sin embargo, a la hermenéutica tradicional de la historia del espíritu. No quiere enseñar a comprender la persona de Jesús «intuitivamente», como de modo excelso lo hicieron para su época, por ejemplo, Karl Adam y Romano Guardini. Asimismo, tan solo de pasada intenta argumentar –en el sentido del método científico-espiritual desarrollado por Hans-Georg Gadamer– a partir de la historia de la tradición y la repercusión [*Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte*] de la persona y la causa de Jesús[14]. El verdadero punto de partida no es el contexto de la historia del espíritu, sino la experiencia de la distancia y la heterogeneidad existentes entre Jesús y nosotros[15].

A ello se suma la idea de que «conocimiento e interés» (Jürgen Habermas) siempre están indisolublemente entrelazados y de que, por ende, tampoco la búsqueda de Jesús puede ser planteada de forma puramente académica ni ser respondida teóricamente por expertos[16]. Antes bien, la búsqueda de Jesús debe ser abordada teniendo en cuenta la situación de cada momento y con talante experimentador en el campo de tensión de los distintos grupos e intereses tanto de aquel entonces como de hoy[17]. «La pregunta de si merece la pena ocuparse de Jesús no debe, pues, formularse y discutirse considerando el origen, la biografía, la vida anímica, la autoconciencia, el mundo de ideas y el éxito o fracaso de Jesús, sino teniendo en cuenta su conducta. Esta conducta tiene que ser confrontada a modo de prueba con aquello que determina nuestra vida; con la vista puesta en los problemas a los que hoy nos enfrentamos, es necesario clarificar si lo que

marcaba la conducta de Jesús puede sernos de interés en la actualidad»[18]. En el trasfondo de este enfoque metodológico de la confrontación crítica de la conducta de Jesús con la conducta social y las relaciones sociales del presente se encuentra la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort. Esto es una constatación, no una crítica. Así como el método escolástico no puede elevar una pretensión de exclusividad sobre la teología, así tampoco puede hacerlo el método tradicional de las ciencias del espíritu. Intentarlo con la teoría crítica es, sin duda, algo que vale la pena y es meritorio. Esta teoría podría ayudar a sacar a la teología de su torre de marfil y a concretar la verdad cristiana. A un primer intento en esta dirección no cabe exigirle que resuelva a las primeras de cambio todos los nuevos problemas que surgen con ello. Sin embargo, hay que ser conscientes de que también para la teoría crítica vale lo que Ernst Troeltsch señaló del método histórico-crítico: «El adjetivo "histórico-crítico" implica toda una cosmovisión». La teoría crítica no es un instrumental metodológico neutro. Detrás de ella alienta un interés determinado, más aún, una decisión dogmática y, como es sabido, la crítica que se transforma en dogmática posee una tendencia a la intolerancia[19]. El «interés que guía el conocimiento» en la tradición de la Ilustración es el interés por alcanzar la mayoría de edad y la emancipación y, por tanto, la crítica a la autoridad dogmática. No es nuestra tarea llevar a cabo aquí una confrontación con la teoría crítica. La cuestión decisiva es, sin embargo, si el enfoque metodológico elegido se mantiene críticamente abierto al asunto del que se trata o si este solo puede de antemano verbalizarse en el marco de la decisión previa implícita en el método. O aún más directamente: ¿cómo se puede, con ayuda de este método, hablar de un modo nuevo de la «causa de Jesús», de Dios y de su reinado? ¿Qué relación guarda la libertad de Jesús, que es empoderada por Dios y que se realiza en la obediencia y el amor, con la comprensión emancipatoria, revolucionaria y crítica de la libertad propia de la Ilustración?

IV. El asunto

No es posible ni necesario repetir aquí en detalle todo lo que en el esbozo que nos ocupa es puesto materialmente de relieve como la «causa de Jesús». Se trata, en esencia, de cinco puntos:

1. Jesús crea comunicación, lo que por fuerza ha de llevar al conflicto.
2. Jesús libera de la presión de los resultados e inyecta alegría y sentido nuevo.
3. Jesús otorga esperanza aun en el fracaso y la muerte.
4. La conducta de Jesús respecto de lo que él llama «Dios» y *abbá*.
5. El mensaje de Jesús sobre el reinado de Dios. Lo que se dice en los tres primeros puntos merece ser tomado en serio como corrección de una imagen unilateralmente individualista de Jesús de Nazaret y su mensaje de salvación. Que Jesús, a diferencia de los llamados devotos de entonces y de ahora, se dirigió a las existencias periféricas de la sociedad, a los marginados y excluidos, encontró en ellos fe y se relacionó con ellos es uno de los resultados más seguros de la búsqueda del Jesús histórico. No puede negarse que esta conducta de Jesús

> posee también indirectamente implicaciones y consecuencias sociales que cuestionan de raíz nuestro cristianismo burgués y aburguesado. Así y todo, el texto que nos ocupa es suficientemente honesto para decir que Jesús no piensa en una revolución política, como la que tenían en mente las guerrillas antirromanas; «no se trata de sustituir el dominio de determinados grupos por el dominio quizá comparativamente mejor, más justificado de los hasta ahora oprimidos»[20]. Con ello nos encontramos ante la verdadera pregunta por la «causa de Jesús»: ¿qué significa entonces el dominio, el reinado de Dios?

Esta pregunta se aborda en los puntos cuatro y cinco. Sin embargo, resulta difícil comprender qué es lo que materialmente se quiere decir. El esbozo parte de que en la conducta de Jesús se decide qué puede pensarse de Dios y para qué cabe recurrir a él. A Dios podemos encontrarlo allí donde la conducta de Jesús cobra forma[21]. La palabra «Dios» expresa, en consecuencia, que los seres humanos que se comprometen con la «causa» de Jesús «experimentan [en él] la automostración de lo bueno como la realidad última que ahora se abre paso y se entregan a este proceso»[22]. Estas declaraciones, algo enigmáticas al principio, adquieren contornos un poco más claros cuando uno relee qué entiende el texto por «reinado de Dios». Primero se mencionan aquí las dificultades que entorpecen la comprensión de esta locución[23]. Se dice incluso que en último término habría que dejar abierta la pregunta de qué entendió Jesús exactamente por ello[24]. Solapada en forma de pregunta se da luego, sin embargo, una definición de muy largo alcance del sintagma «reinado de Dios»: «¿O utiliza Jesús esta antigua expresión para referirse a aquello que ahora acontece de hecho: la libertad que él se toma y transmite a otros, la alegría que reina en los banquetes, la amistad que ocupa el lugar de las relaciones amo-siervo? En tal caso, ya no habría que esperar nada más allá de lo que sucede; la conducta de Jesús y su comunicación a otros seres humanos serían lo último, lo decisivo, la presencia de Dios como presencia de lo bueno que se revela y así se extiende como la realidad inviolable: allí dondequiera que ello acaezca, allí reina Dios. Que lo bueno haya devenido reconocible y realizable como posibilidad de la existencia humana, que se haya puesto de relieve como lo único razonable, que se haya roto el hechizo, la fascinación de las instituciones, normas, tradiciones, autoridades, que sea posible impulsar la causa de Jesús y abrir una y otra vez las relaciones sociales y políticas: esta situación como tal, creada por Jesús, sería entonces ella misma el reinado de Dios»[25].

A pesar de todas las vaguedades, este texto es muy claro. Puede decirse que el reinado de Dios es la libertad, la alegría y el amor, en una palabra, lo bueno que con Jesús viene al mundo y él mismo posibilita. Jesús «se toma» esta libertad a fin de transmitírsela a los demás. Así pues, se trata evidentemente de una relación autónoma de libertad, en la línea de la emancipación. Es comprensible que, dada esta interpretación, el texto deba preguntar, para concluir, por qué Jesús utiliza precisamente el nefasto término «reinado» [o gobierno o señorío, *Herrschaft*], que suscita la problemática del dominio; y es asimismo comprensible que el texto afirme que, si queremos explicar y vivir la «causa

de Jesús», la palabra «Dios» ya no es adecuada para nosotros hoy y resulta por completo prescindible[26]. Casi recordando a Schleiermacher, se caracteriza la relación de Jesús con Dios nada más que como «contribución e impulso»[27]. De este modo, la palabra «Dios» y lo que se quiere decir con ella son entendidos desde una óptica exclusivamente funcional. Esa palabra ya no tiene ningún significado en sí, sino que, dentro de un contexto de tradición cristianamente impregnado, ya solo es, en el fondo, un vehículo interpretativo de la libertad y el compromiso sociocríticos. Más allá de este reinado de Dios así entendido y ya ahora experimentado «no cabe esperar nada más».

Al igual que Dios en sí pierde todo interés, así también le ocurre a la persona de Jesús. Y solo se pregunta por su causa, su programa, su contribución e impulso. Se pregunta qué es lo que ha traído Jesús, pero no quién es Jesús. Sin embargo, con ello se pasa por alto una de las perspectivas más decisivas de la nueva búsqueda histórica del Jesús histórico. Según esta, lo característico del Jesús histórico es que integra su persona en su causa. Con su venida, el reinado de Dios ha comenzado su advenimiento [*ist im Kommen*]. Así pues, él es su causa en persona. En él, persona y causa coinciden por entero. Esto, sin embargo, no vale solo para la pretensión de Jesús, sino asimismo, y en gran medida, para su conducta. En virtud de su obediencia y su entrega, Jesús es por entero «forma hueca» para Dios y su amor; incluso en su libertad humana, él es el modo de existencia de Dios para los demás (así opinan, entre otros, Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger y Wolfhart Pannenberg). Por lo tanto, ya durante su vida terrena Jesús es implícitamente no solo el anunciador, sino también el anunciado. El mensaje pospascual no hizo sino explicitar sobre la base de las nuevas experiencias de Pascua y Pentecostés lo que estaba implícitamente contenido en la predicación y la conducta terrenas de Jesús, convirtiendo así –solo en este sentido– al Jesús anunciador en el Cristo anunciado. Esta identidad entre la persona y la causa de Jesús representa el auténtico *proprium christianum*. Ella es la que diferencia esencialmente a la fe cristiana de otras cosmovisiones, ideologías y utopías. En la medida en que separa la causa y la persona de Jesús, el documento que comentamos ignora y pasa por alto este factor diferenciadoramente cristiano. Con ello, el problema fundamental de la cristología eclesial, que se interesa por la persona de Jesús, es dejado de lado. La cristología se ha convertido en jesuología.

V. El reto

Resumiendo, cabe decir que el texto que nos ocupa no es, en cuanto tal, especialmente importante. Importante es que en él encontramos, como refractadas a través de un prisma, muchas de las tendencias que hoy están siendo debatidas y determinan el ambiente. Salta a la vista que en ello no se trata solo de cuestiones concretas, sino del enfoque, método y contenido esencial de la teología y la fe cristianas. Sería erróneo ignorar las justificadas preocupaciones que aquí encontramos. Impresiona gratamente que la situación de fe de muchas personas sea tomada en serio y que a estas personas que buscan y preguntan no se les arrojen a la cabeza sin más las fórmulas confesionales

ortodoxas y se les diga: «O lo tomas, o lo dejas» (Dietrich Bonhoeffer). Impresiona gratamente el esfuerzo por elaborar una «cristología desde abajo», que haga suyas las preguntas y resultados historiográficos y les saque partido (si bien sería de desear mayor exactitud a este respecto). Impresiona gratamente la confrontación de esos «resultados» con la actual situación del hombre, o sea, el denuedo por alcanzar la verdad concreta. Pero sería ingenuo pasar por alto que aquí, pese a todo lo dicho, están en juego los fundamentos del cristianismo, aun cuando en la mayoría de los textos ello quede velado por una nube de ambigüedades. La discusión con los representantes de la «causa de Jesús» no se puede llevar a cabo remitiendo a artículos de fe concretos que no aparecen en su proyecto o solo lo hacen en insuficiente medida (en este sentido habría que llamar especialmente la atención sobre la ausencia de la soteriología y la escatología). Y menos aún basta con plantear objeciones y ampliaciones exegéticas e históricas. Es necesario entrar en el asunto mismo y formular la cuestión concerniente a los fundamentos.

¿Y cuál es la cuestión concerniente a los fundamentos? No es otra que la relación entre la libertad crítico-emancipatorio-revolucionaria y la libertad cristiana, aparecida en el mundo a través de Jesucristo y posible en su Espíritu. Esta libertad cristiana no la posee el hombre sencillamente, ni menos aún puede tomársela sin más. Antes bien, primero tiene que ser liberado para esta libertad. El interés que la guía no es el llegar del ser humano a sí mismo, sino el llegar al otro; se realiza en el ministerio del amor (cf. Gal 5,1.13s). Allí donde se habla de libertad liberada, allí se habla también necesariamente de Dios y de su amor liberador. Así pues, la libertad cristiana plantea ineludiblemente la pregunta de si –y en caso de respuesta afirmativa, cómo– es posible bajo los supuestos modernos hablar de Dios y de su reinado en el amor. Solo quien ha mostrado esto puede pretender haberle abierto de nuevo al hombre actual el acceso a la «causa de Jesús». Que tal forma nueva de hablar de Dios, habilitada por Jesús, parezca posible o no depende en último término de cómo se piense sobre el ser humano y sobre las alienaciones bajo las cuales vive concretamente. ¿Se trata tan solo de alienaciones psicológica y sociológicamente condicionadas y, por tanto, por principio transformables mediante el saber y el compromiso humanos? ¿O existe aún otra alienación del hombre respecto de su felicidad, una alienación que consiste en su finitud? Pero si se toma en serio la finitud humana, ¿es posible entender a la persona de manera puramente autónoma? Tal utopía, que en último término confunde al hombre con Dios, ¿no está abocada a devenir –en contra de su voluntad, pero de forma intrínsecamente necesaria– totalitaria? ¿Y no es cierto, a la inversa, que el creyente reconocimiento de que solo Dios es absoluto representa un muro protector contra idolatrías, tabúes y absolutizaciones dogmáticas? «La autoridad de Dios garantiza así la independencia de la persona respecto de la autoridad humana»[28]. ¿No podría radicar lo liberador del mensaje de Jesús sobre el reinado de Dios y su exigencia de conversión y de fe cabalmente en poner de manifiesto esta relación? Sin embargo, tal afirmación solo tiene sentido si se puede decir: «Dios es». Que Dios y su gracia sean tiene, a su vez, «relevancia sociocrítica contra el sermón de que es el mérito (o el rendimiento) lo que confiere sentido, así como contra la valoración de la persona por su utilidad en la sociedad actual»[29].

Si se toma en serio el elemento de genuina crítica de las ideologías que contiene la fe cristiana en Dios, resulta posible un encuentro crítico con la comprensión crítico-emancipatoria de la libertad sin renunciar por ello a la verdadera «causa de Jesús» ni a su potencia crítica. Tomar en serio el irrenunciable carácter de crisis del mensaje sobre el reino de Dios conlleva también, sin embargo, consecuencias éticas y sociales que cuestionan de raíz el cristianismo establecidamente burgués y aburguesado. La persona y la causa de Jesús representan entonces un reto al que no es fácil hacer frente, ni desde la «izquierda» ni desde la «derecha».

---

[1] Cf. N. GREINACHER, K. LANG y P. SCHEUERMANN (eds.), *In Sachen Synode. Vorschläge und Argumente des Vorbereitungskongresses*, Düsseldorf 1970, 150-169. El documento, sin embargo, se entiende a sí mismo expresamente no como declaración base y de principios del Grupo de Trabajo del Sínodo, sino meramente como impulso para la reflexión (cf. *ibid*., 150). Aquí será analizado exclusivamente como tal.

[2] *Ibid*., 151.

[3] *Ibid*., 152.

[4] W. MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gütersloh 1964, 33 [trad. esp.: *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Sígueme, Salamanca 1979].

[5] ÍD., *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh 1960, 51.

[6] Cf. ÍD., *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem* (cf. *supra*, nota 4), 25.

[7] *Ibid*., 31.

[8] *Ibid*., 26.

[9] Cf. N. GREINACHER, K. LANG y P. SCHEUERMANN (eds.), *In Sachen Synode* (cf. *supra*, nota 1), 160 y 168.

[10] Cf. *ibid*., 160.

[11] Cf. *ibid*., 168.

[12] *Ibid*., 167.

[13] Cf. *ibid*., 168.

[14] Cf. *ibid*., 153.

[15] Cf. *ibid*., 152.

[16] Cf. *ibid*., 155.

[17] Cf. *ibid*., 153s.

[18] *Ibid*., 156.

[19] Cf. M. THEUNISSEN, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin 1969, 33s.

[20] N. GREINACHER, K. LANG y P. SCHEUERMANN (eds.), *In Sachen Synode* (cf. *supra*, nota 1), 164.

[21] Cf. *ibid*., 160.

[22] Cf. *ibid*., 161.

[23] Cf. *ibid*., 163.

[24] Cf. *ibid*., 166.

[25] *Ibid*., 165s.

[26] Cf. *ibid*., 166s.

[27] *Ibid*., 162 y 167.

[28] E. FROMM, *Die Herausforderung Gottes und des Menschen*, Konstanz 1970, 79.

[29] H. GOLLWITZER, *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, München 1970, 46.

3

Jesucristo, la salvación del mundo

I. La cuestión de las fuentes

De repente. Jesús de Nazaret vuelve a ser tema de conversación. El movimiento de Jesús, las novelas sobre Jesús, las informaciones divulgativas sobre resultados reales o supuestos de la investigación sobre Jesús suscitan gran interés y figuran en las listas de superventas en las librerías. Sin embargo, la mayoría de lo que se presenta a un público ávido de información como los más recientes conocimientos científicos no es nuevo. La mayor parte de ello puede leerse mejor en la obra básica *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús*, de Albert Schweitzer. Aún tiene validez la afirmación de Albert Schweitzer: «Así, cada época posterior de la teología encontró sus propias ideas en Jesús, y no podía reavivarlo de otro modo. Y no solamente las épocas se encontraron a sí mismas en él: cada individuo lo creó según su propia personalidad. No existe empresa histórica más personal que escribir una vida de Jesús»[1]. «Los racionalistas describen a Jesús como predicador moral; los idealistas, como quintaesencia del humanitarismo; los estetas lo alaban como el genial artista de la oratoria; los socialistas, como amigo de los pobres y reformador social; y los innumerables pseudocientíficos hacen de él un personaje de novela»[2]. Así, ya Martin Kähler, el gran crítico de la investigación sobre la vida de Jesús, afirma que «lo que suele reflejarse en Jesús es la propia mente de los señores [exégetas]»[3].

Eso no significa que Jesús sea «ya más que una calcomanía»[4]. Antes bien, hay que darle la razón a Ernst Bloch: «El establo, el hijo del carpintero, el entusiasta en medio de la gente sencilla, el calvario al final: todo eso procede de material histórico, no de ese material dorado que ama la leyenda»[5]. Sin el perfil histórico de Jesús de Nazaret difícilmente puede explicarse la dinámica del cristianismo. Sin embargo, desde el autor de los fragmentos de Wolffenbüttel –Hermann Samuel Reimarus, a quien Gotthold Ephraim Lessing hizo famoso– y desde la *Vida de Jesús* escrita por el entonces *Repetent* [una suerte de profesor de apoyo] de seminario evangélico David Friedrich Strauss[6], una obra en dos volúmenes que marcó época, se sabe que el recuerdo de la figura histórica de Jesús de Nazaret fue retocado por la fe de la comunidad después de su muerte violenta. De ahí que el método de la historia de las formas, desarrollado sobre todo por Rudolf Bultmann y Martin Dibelius, vea en los evangelios no tanto relatos históricos cuanto teología de la comunidad, en la que se plasma la vida de la comunidad

protocristiana y que brota de muy concretas manifestaciones y necesidades vitales de esta[7]; o sea, tal como lo formuló Karl Ludwig Schmidt, un hecho sociológico[8]. Rudolf Bultmann describió de forma algo simplificadora el paso del Jesús anunciador al Cristo anunciado por la comunidad: «El lugar de la persona histórica de Jesús (tal como los evangelios sinópticos permiten reconocerla a la mirada crítica) lo ocupó en el kerigma la figura mítica del Hijo de Dios»[9]. Pero no todos comparten el escepticismo de Rudolf Bultmann de que «no podemos saber prácticamente nada sobre su personalidad [la de Jesús]»[10]. Hoy, sin embargo, existe consenso en toda la literatura científicamente seria sobre la imposibilidad, dada la situación de las fuentes, de escribir una «vida de Jesús», una biografía o psicología de Jesús. También el Concilio Vaticano II ha recibido con cautela los resultados de la historia de las formas.

Las consecuencias que se extraen de esta idea aceptada de forma prácticamente universal en la literatura científica son bastantes dispares. En el campo del escepticismo histórico se ha intentado cultivar ya algunas extrañas rosas de Navidad [*Christrose*, rosas de Cristo] sistemáticas[11]. Martin Kähler creía poder encontrar al Cristo histórico vivo únicamente en el testimonio bíblico; los teólogos católicos, como, por ejemplo Karl Adam[12], pensaban que ello solo era posible en el testimonio de la Iglesia. Rudolf Bultmann creía poder resolver las aporías metodológicas y teológicas declarando la búsqueda del Jesús histórico no solo en gran medida históricamente inviable, sino además teológicamente ilegítima, pues la fe no puede ni debe apuntalarse mediante la investigación historiográfica. En ello no lo siguió ni su propia escuela. Sobre todo Ernst Käsemann, mediante su ponencia en el encuentro de «antiguos alumnos de Marburgo» en 1953, planteó de modo nuevo la antigua pregunta por el Jesús histórico. «No [puedo] admitir que, a la vista de este estado de cosas, la resignación y el escepticismo tengan la última palabra»; antes al contrario, decía estar convencido de que «de la oscuridad de la historia de Jesús emergen rasgos característicos de su predicación, reconocibles con relativa nitidez»[13].

Desde este golpe de timón de Ernst Käsemann, la bibliografía sobre el tema del Jesús histórico ha devenido difícilmente abarcable. Junto a teólogos protestantes y católicos también han participado en el debate sobre todo autores judíos y marxistas. Además de Günther Bornkamm, Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling, Herbert Braun, Joachim Jeremias, Hans Conzelmann, James M. Robinson y Georg Strecker por parte protestante, es necesario mencionar por parte católica a Josef Rupert Geiselmann, Anton Vögtle, Heinz Schürmann, Wolfgang Trilling, Franz Mussner, Joachim Gnilka y Josef Blank. «Parece, ciertamente, como si también aquí el resultado tuviera que seguir siendo magro en relación inversa a la pasión puesta y consistir tan solo en confusión generalizada. Al menos se presenta, sin embargo, una oportunidad inusual de estudiar las diversas fuerzas eruptivas de nuestra situación»[14].

II. La interpretación política de Jesús

Detrás del interés en el Jesús histórico, despertado tan de súbito y de manera realmente

volcánica, se hallan motivaciones y preocupaciones muy diferentes y con frecuencia contrapuestas, que es necesario conocer para evaluar los resultados. Albert Schweitzer, el gran historiador de la investigación de la vida de Jesús, singularizó como responsable de su surgimiento un interés marcadamente antidogmático. Por eso, las más grandiosas «vidas de Jesús» han sido escritas –Albert Schweitzer menciona sobre todo a Hermann Samuel Reimarus y David Friedrich Strauss– con odio. Una mirada a la producción bibliográfica más reciente podría refrendar con facilidad este juicio. «La investigación histórica de la vida de Jesús no partió del interés meramente histórico, sino que buscaba al Jesús de la historia como aliado en la lucha de liberación respecto del dogma»[15]. Se afirmaba que el Jesús de la historia era muy diferente del Jesucristo al que las Iglesias presentan como Dios y hombre verdadero, distinto también de aquel al que la Biblia proclama como Mesías (Cristo), como Hijo del hombre que regresa sobre las nubes del cielo, como Señor (*Kýrios*) y como Hijo de Dios. Jesús no se anuncia a sí mismo, sino que anuncia el venidero reinado de Dios; pero las Iglesias predican el autolegitimador mensaje de Jesucristo como Hijo de Dios. El modernista católico Alfred Loisy condensó este estado de cosas en la fórmula: «Jesús anunció el reino de Dios, y lo que vino fue la Iglesia»[16], que él no la acuñó con intención mordaz ni burlona. Johannes Lehmann hace suya está formulación, sin citarla, en su libro más reciente *Die Jesus-G.m.b.H.* [Jesús, S. L.], en concreto, en el título de un apartado: «Jesús no quiso Iglesia alguna»[17]. En el mismo sentido escribe Rudolf Augstein: «Debe demostrarse con qué derecho invocan las Iglesias cristianas a un Jesús que no existió, doctrinas que él no enseñó, una autoridad que él no confirió y una filiación divina que él mismo no consideró posible ni reclamó para sí mismo»[18]. Así pues, la investigación sobre Jesús se halla inserta desde el principio en el contexto más amplio de la crítica moderna de las ideologías y de la emancipación de autoridades y tradiciones dadas de antemano. Tanto en el surgimiento de la cristología eclesial en la antigüedad como en su destrucción crítica en la Modernidad han desempeñado un importante papel los intereses políticos.

A esta utilización de Jesús desde el punto de vista de la política y de la crítica de las ideologías no se le puede negar toda legitimidad. La solidaridad de Jesús con grupos desclasados, con los publicanos y las prostitutas, sus palabras amenazadoras contra los ricos y poderosos, su «marcha hacia abajo» y su «insurrección hacia arriba», como dice Ernst Bloch, forman parte del depósito más seguro de la tradición de Jesús. El título que lo presenta en la cruz: «Jesús de Nazaret, rey de los judíos», que es consignado por los cuatro evangelistas y cuya historicidad difícilmente puede ser negada, muestra que su actividad fue entendida políticamente y que se le procesó por razones políticas y se le condenó por insurrecto y agitador. Es evidente que la vida y actuación de Jesús dio pie a que se le entendiera de este modo. Por eso, hasta Julius Wellhausen creía que Hermann Samuel Reimarus, el padre de la investigación crítica sobre Jesús, podía tener cierta razón cuando presentaba a Jesús como un rebelde político[19]. Es natural que estos puntos de vista ocupen el primer plano de la interpretación marxista de Jesús, tanto antigua (Friedrich Engels, Albert Kalthoff, Karl Kautsky) como reciente (Ernst Bloch, Leszek Kolakowski, Milan Machovec). No obstante, que las interpretaciones

directamente político-revolucionarias de Jesús, tal como fueron propuestas por Robert Eisler y Joel Carmichael, son históricamente insostenibles lo ha mostrado hace poco de nuevo Martin Hengel[20]. La distancia que separa a Jesús de la corriente mesiánico-política de los zelotes, que querían instaurar el reinado de Dios recurriendo a la violencia contra las fuerzas de ocupación romanas, es demasiado grande. El mandamiento de amar a los enemigos que plantea Jesús muestra que él quería romper el círculo vicioso del pensamiento amigo-enemigo, por lo que también declara dichosos a los pacíficos. Lo verdaderamente revolucionario de su mensaje es el mensaje del amor. Frente a las relaciones injustas es revolucionario en un sentido mucho más profundo y radical del que suele dársele a esta palabra. Que *tal* utilización sociocrítica no tiene por qué ser tan superficial ni por qué dejar de lado la aspiración central de Jesús, como ocurre en el superventas de Adolf Holl, *Jesus in schlechter Gesellschaft* [Jesús en malas compañías][21], lo ha mostrado recientemente sobre todo Jürgen Moltmann[22]. Pues la teología de la cruz puede y debe ser pensada también en este contexto. En virtud de la cruz, «lo que era tenido por ínfimo se ha convertido en lo supremo. Aquí radica la expresión directa de la revolución plena contra lo existente, contra lo que prevalece en la opinión común. En la medida en que la deshonra de la existencia se convierte en el mayor honor, todos los lazos de la convivencia humana son, en el fondo, atacados, sacudidos, deshechos»[23].

Pero la referencia a la teología de la cruz muestra ya también que la interpretación política de Jesús *por sí sola* no hace justicia al fenómeno Jesús de Nazaret.

III. La interpretación personalista de Jesús

El interés emancipatorio estuvo unido desde el principio a un interés religioso nuevamente despertado. Las fórmulas abstractas de la cristología eclesial no eran capaces de satisfacer las necesidades de la piedad. Así, se llegó ya en la Alta Edad Media con Francisco de Asís, en la *devotio moderna* tardomedieval y en el libro de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola a una piedad orientada al Jesús terreno. También para la moderna investigación sobre la vida de Jesús la destrucción de la cristología dogmática era, en gran medida, solo la condición necesaria para recuperar a Jesús para la época moderna de modo original. Por eso, a juicio de Albert Schweitzer, tal destrucción representa «la tarea más inmensa que la autorreflexión religiosa jamás ha acometido y realizado»; es el «mayor logro de la teología alemana»[24]. Reconocer a Dios en el espejo de la personalidad humana de Jesús fue, sobre todo a partir de la muy admirada *Vida de Jesús* de Friedrich Schleiermacher[25], la aspiración de esta nueva cristología «desde abajo». Se inserta en el contexto del giro antropológico moderno. El medio del conocimiento religioso y de la experiencia religiosa no era ya el orden objetivo del cosmos, como en la antigüedad y en la Edad Media, sino la subjetividad humana[26]. El lugar de la tradicional ontología de Cristo lo ocupó la psicología de Cristo, que causó furor durante largo tiempo hasta llegar a la discusión sobre el saber y la conciencia de Cristo en los manuales neoescolásticos.

También esta corriente pudo apelar de nuevo a «la primitiva roca jesuánica» de la

tradición bíblica. Desde el punto de vista histórico difícilmente puede negarse que Jesús polemizó contra la legalidad judía, que violó el precepto sabático, que vulneró las prescripciones de pureza, pero que se dirigía a Dios de un modo inconcebible –más áun, escandalosamente íntimo– para un judío como *Abbá*, Padre[27]. Así, la teología liberal entendió a Jesús como una interiorización y espiritualización de la religión sin precedentes. Según Adolf von Harnack, en él se hace patente que «el Evangelio no es una religión positiva como las demás, que no tiene nada estatuario y particularista»; gira solo «en torno a Dios y el alma, en torno al alma y su Dios»[28]. Lo que aquí se expresa en terminología kantiana –para nosotros hoy algo extraña–, reza en el lenguaje existencialista de nuestro siglo (en formulación de Karl Jaspers): «Pero todo lo mundano prácticamente ha desaparecido en el resplandor del reino de Dios. Los lazos de la piedad, el derecho, la cultura son fútiles a la vista de este reino». «La esencia de esta fe es la libertad. Pues en esta fe, que habla de Dios, el alma deviene anchurosa en lo envolvente por excelencia. Experimentando la felicidad y la perdición de este mundo, despierta a sí misma»[29]. Las formas pietistas, místicas y en ocasiones extáticas de devoción del actual movimiento de Jesús se encuadran asimismo aquí. No será posible rechazarlas tan rápidamente como mera huida hacia lo privado; representan, a su manera, una protesta y una reacción frente a la racionalización, la tecnologización y politización de todos los ámbitos de la vida.

Sin embargo, esta interpretación no le hace justicia al mensaje de Jesús sobre el venidero reinado de Dios. El sentido de la crítica de Jesús a la ley no es encerrar la religión en el corazón pío. La personalización de la relación con Dios comporta más bien que la exigencia de la voluntad divina no se circunscribe a la letra de la ley, sino que exhorta a la responsabilidad universal en toda situación y en todo ámbito. La unidad entre el amor a Dios y el amor al prójimo es, por eso, característica del mensaje de Jesús. Perdurablemente cierto en esta interpretación interiorizadora de Jesús es, con todo, que Jesús considera al ser humano capaz de una libertad hasta entonces inaudita, una libertad que no es arbitrariedad, sino ilimitada apertura del amor a Dios y al prójimo, ilimitada disposición para ellos. De este modo se relativizan y desacralizan las instituciones religiosas y políticas. El hombre es liberado de su sacral pretensión de incondicionalidad. Esta descarga no implica un retorno a lo interior y privado, sino que lleva consecuentemente al descubrimiento del significado propio de lo «mundano». Es preciso distinguir entre lo que es de Dios y lo que es del César, sin que quepa separar lo uno de lo otro.

Es evidente que tampoco la interpretación personalista de Jesús basta *por sí sola*. Así pues, debemos seguir buscando para comprender el núcleo de su persona y su «causa».

IV. La interpretación cristológico-dogmática de Jesús

Entre los sucesos más fascinantes de la historia moderna de la teología se cuenta un sumamente revelador intercambio de frentes: la investigación crítica sobre Jesús, que perseguía liberar al Jesús histórico de los grilletes de la dogmática eclesial, fue puesta ya

muy pronto al servicio de un interés marcadamente dogmático-apologético. Como ha mostrado Reinhard Slenczka[30] en una crítica y ampliación de la obra básica de Albert Schweitzer, ya en la investigación liberal de la vida de Jesús operaban motivos semejantes a los que hoy aduce Ernst Käsemann para justificar la nueva búsqueda del Jesús histórico. Una fe en Cristo que no tenga ningún punto de apoyo en el Jesús histórico se convierte en mito; suscita la impresión de ser una apoteosis *a posteriori* del Jesús terreno. En la búsqueda del Jesús histórico vuelve a ser debatida, esta vez bajo supuestos específicamente modernos, la antigua pregunta dogmática por la verdadera condición humana de Cristo. Allí donde Jesús deviene mero símbolo o pura cifra, puro emblema, allí se cierne, bajo una nueva forma, una de las herejías cristológicas más antiguas: el docetismo, que considera la humanidad de Jesús mera apariencia (un *dókēma*). Pero de la pregunta por la realidad de la humanidad de Jesús depende también por entero la pregunta por la realidad, corporalidad y mundanidad de la salvación cristiana. En consecuencia, la búsqueda del Jesús histórico pretende conjurar el peligro de ideologización de la fe cristiana y vincular la predicación cristiana a un criterio que le viene dado de antemano y está por encima de ella: la persona y la causa de Jesús. Pretende prevenir que la fe en el kerigma de Cristo mute en una fe en la Iglesia como portadora de este kerigma. El propio Ernst Käsemann ha dejado suficientemente claro que un interés dogmático por el Jesús histórico no puede ser menos crítico con la Iglesia, sino que en el fondo ha de ser muy radical en este sentido. Entre los católicos lo siguen en ello Hans Küng[31] y Josef Nolte[32].

La intención crítico-teológica se corresponde con el modo nuevo, sumamente crítico, en el que la teología moderna busca el punto de partida en el Jesús histórico. Al menos en el mundo de lengua alemana, la mayoría de los exégetas tanto protestantes como católicos suponen que Jesús probablemente no reivindicó para sí ninguno de los títulos tradicionales de majestad[33], o sea, que no se entendió ni caracterizó a sí mismo como Mesías (Cristo), Hijo del hombre, Hijo de David o Hijo de Dios, ni tampoco como Siervo Sufriente de Yahvé. De todas formas, en la mente de los oyentes de la época ninguno de estos títulos habría contenido directamente lo que más tarde dio en llamarse «filiación divina metafísica». Por eso, las discusiones sobre la autoconciencia mesiánica de Jesús, que antaño se desarrollaban con tanta vehemencia, hoy son dejadas de lado casi con desdén. La continuidad entre el Jesús terreno anunciador y el Cristo anunciado por la comunidad pospascual no suele buscarse en la actualidad ya por esta vía directa. Lo propiamente jesuánico se encuentra más bien en la inusual libertad de Jesús, que se expresó tanto en su crítica a la ley, su solicitud por los excluidos y su despreocupación por bienes y pertenencias como en el hecho de dirigirse a Dios como Padre, y que acabó llevándolo a la cruz. Jesús habla y actúa en lugar de Dios. Pretensión tan inaudita lo eleva por encima de los profetas veterotestamentarios. Jesús vincula la llegada del reinado de Dios con su propia llegada, de suerte que su «causa» se mantiene y cae con su persona. La extraordinaria conducta de Jesús y su mensaje sobre la libertad de los hijos de Dios implican una cristología[34]. Tras la muerte de Jesús, su «causa» no podía sencillamente continuar[35] sin la fe en que su persona se encontraba presente de un

modo nuevo. Sin la fe en el Señor vivo, no solo su persona, sino también su «causa» habría quedado muerta. Sin la fe en el Resucitado, el recuerdo del Jesús terreno se habría limitado a ser recuerdo de un inocente asesinado; no habría sido razón para la esperanza, sino más bien motivo para la resignación y el escepticismo. De ahí que la nueva situación nos obligue a explicitar la pretensión implícita en la conducta y la predicación de Jesús. La comunidad primitiva dio testimonio de haber entendido la especificidad de la misión de Jesús respondiendo a su predicación y su conducta con la confesión de fe en el Mesías e Hijo de Dios.

El esquema de cristología implícita y explícita, o indirecta y directa, permite hoy a la teología mostrar tanto la continuidad como la discontinuidad entre el Jesús terreno anunciador y el Cristo glorificado anunciado. En el modo en que esto se lleva a cabo en concreto existen considerables diferencias entre las distintas corrientes y escuelas teológicas, cuyos detalles no podemos presentar aquí. Es evidente, sin embargo, que en el problema de Jesús se puede ser histórica, crítica e intelectualmente honestos sin necesidad de proclamar la bancarrota del cristianismo. Quien supone que tal afirmación es meramente un prejuicio dogmático contrario al saber y convencimiento histórico –una insinuación que Rudolf Augstein deja caer con frecuencia– muestra tan solo cuán dogmáticamente puede proceder el antidogmatismo. Que el Jesús histórico fue más que una mera calcomanía y que el cristianismo es más que un clavo pintado en la pared, del que únicamente es posible colgar un paraguas pintado[36], puede demostrarse, en cualquier caso, ya solo desde un punto de vista histórico.

V. Nuevos enfoques sistemáticos

Tanto Jesús de Nazaret como la predicación cristológica de la Iglesia son fenómenos históricos que pueden estudiarse histórica, sociológica y psicológicamente, así como de otras maneras. Para ello rigen los mismos métodos y leyes que se utilizan en el análisis de otros fenómenos históricos. El fenómeno histórico Jesús de Nazaret y el fenómeno histórico de la predicación cristológica de la Iglesia plantean, sin embargo, un problema específicamente teológico: la pregunta por la divinidad de Dios. La libertad que Jesús vivió, practicó y anunció es la libertad de los hijos de Dios, «que siguen siendo hijos libres solo mientras encuentren en el Padre a su Señor»[37]. El centro omnideterminante de su evangelio es, por eso, el mensaje del reinado de Dios como quintaesencia de la salvación humana. Todo lo que Friedrich Nietzsche de manera sumamente polémica, Albert Schweitzer de forma imponente, Karl Jaspers de modo bastante más atenuado y Rudolf Augstein con extrema banalidad han puesto de relieve como lo ajeno y extraño de Jesús de Nazaret para el hombre moderno guarda relación con esta orientación escatológica de su mensaje, su vida y su muerte. Es en ese punto donde comienza la auténtica disputa de opiniones sobre Jesús de Nazaret. La pregunta es: ¿se puede ver el futuro de Dios y, por tanto, el futuro del mundo en el signo del Crucificado?

La pregunta es, en primer lugar, cómo debe entenderse esta escatología en concreto: si como futuro (lat. *futurum*, al. *Zukunft*) utópico de las potencias y latencias de la

historia o como porvenir (lat. *adventus*, al. *Ankunft*) definitivo del misterio omnienvolvente y omnipenetrante de la realidad que llamamos Dios[38]. En la respuesta a esta pregunta radica la diferencia entre la interpretación marxista y la interpretación cristiana. Entre el judaísmo[39] y el cristianismo es materia de controversia si Jesucristo constituye la llegada definitiva [*Ankunft*] del futuro [*Zukunft*] de Dios. «¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?». En el presente contexto no podemos detenernos en ninguna de estas dos cuestiones. Nos circunscribimos a la disputa intrateológica sobre Jesús. Intrateológicamente, la pregunta es si el futuro de Dios se interpreta a la manera griega como epifanía de lo eterno intemporal o más bien en sentido bíblico como *epangelía*, o sea, como promesa que abre futuro. Como es sabido, la Iglesia antigua interpretó ya pronto su fe en Cristo con ayuda de las categorías de la metafísica griega. De esta síntesis –realizada de forma muy crítica en los detalles– surgieron los grandes dogmas cristológicos del Concilio de Nicea (325) y del Concilio de Calcedonia (451), que hasta hoy unen a todas las grandes Iglesias[40]. La síntesis entre la antigüedad y el cristianismo devino la base de toda la cultura occidental. De ahí que no sea casualidad que, justo en el instante en que en medio de crisis se anuncia una nueva época de la historia, también se cuestionen críticamente los dogmas cristológicos de la Iglesia antigua. La pretensión escatológica universal del cristianismo implica, en efecto, que no está atado de manera exclusiva e indisoluble a ninguna cultura determinada. Por eso, en la situación actual solo puede conservar su identidad y asegurar la continuidad de su tradición mediante un profundo cambio histórico.

Las controversias intrateológicas sobre «helenización» y «deshelenización» del cristianismo no son del todo nuevas. Como es sabido, ya Adolf von Harnack, en su gran *Historia de los dogmas* en tres volúmenes, planteó la tesis de que el Evangelio y el dogma de la Iglesia no se relacionan entre sí sin más «como un tema dado y su exposición necesaria»; entre ambos se ha interpuesto un nuevo elemento: la sabiduría mundana de la filosofía griega. «En su concepción y estructura, el dogma es una obra del espíritu griego sobre el suelo del Evangelio»[41]. Ya Reinhold Seeberg, el otro gran historiador liberal de los dogmas, contradijo vehementemente a Adolf von Harnack, y en la actualidad encuentra creciente asentimiento a este respecto. «No son la “helenización”, romanización o germanización en sí lo que corrompen al cristianismo; estas formas, en sí, no hacen sino atestiguar que la religión cristiana fue pensada y apropiada de manera autónoma y que se convirtió en parte componente del saber y la cultura espiritual de las naciones»[42]. Así pues, la helenización fue, en cierto modo, el *aggiornamento*, la «actualización» de aquel entonces. Sin embargo, tampoco en el libro de contabilidad de la historia de los dogmas y de la teología son todo ingresos; hay que consignar asimismo gastos. El precio que hubo que pagar fue que el concepto griego de Dios, más o menos estático y rígido, no permitió ya hablar de una encarnación o humanización [*Menschwerdung*, literalmente: devenir hombre] real de Dios, y menos aún de una com-pasión [*Mitleiden*] de Dios por los hombres y con los hombres[43]. La cristología, cuya aspiración debería ser justamente decir que Dios es un Dios de los hombres, que se ha expuesto por completo a los peligros y riesgos de la vida humana,

que ha echado sobre sí el absurdo de la muerte, casi fue privada con ello de su sentido intrínseco.

Hoy la teología, con el estímulo de la filosofía de Schelling y Hegel, trata de pensar «el ser de Dios en devenir», según formulación de Eberhard Jüngel[44]. Primeros ensayos en esta dirección se encuentran, entre otros, en Karl Barth, Karl Rahner, Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, Hans Küng, Heribert Mühlen y Walter Kasper. El punto de partida de estas reflexiones es que el Dios del que hablan los profetas del «Antiguo Testamento» y da testimonio Jesús no permanece sentado en su trono en las alturas inalcanzables, imperturbable ante los horrores de la historia. Antes bien, es un Dios de los hombres, que en la cruz ha revelado su esencia de una vez por todas. Su trascendencia no es sino su libertad en el amor, en virtud del cual él es al mismo tiempo del todo inmanente y puede ser encontrado en el sufrimiento de los hambrientos, los perseguidos, los enfermos.

De ahí resultan también nuevas perspectivas para la cristología, que aquí ya solo pueden ser evocadas mediante algunas palabras clave. Resulta una cristología que no tiene su centro tanto en la encarnación cuanto en la cruz y la resurrección: una cristología cuyo propósito es la soteriología, o sea, la salvación del ser humano; una cristología que lleva en último término a una revolución en la comprensión de Dios, pues no de otra forma se entendió ya en la antigüedad la doctrina cristiana de la Trinidad[45]. Si se concibe a Jesús como la promesa definitiva de Dios, entonces él no es solo realización concluyente, sino comienzo definitivo, apertura definitiva de futuro. El diálogo tanto con el judaísmo como con el marxismo puede y debe ser retomado.

Es evidente que solo en este punto puede comenzar en verdad la disputa de opiniones sobre Jesús de Nazaret. Correctamente entendida, no puede tratarse solo de una disputa sobre la historia pretérita; lo que está en juego es el futuro de nuestra historia. Los grandes credos cristológicos del pasado forman parte de una alianza mucho más amplia entre la antigüedad y el cristianismo, sobre la que se apoya nuestra cultura occidental. La investigación histórico-crítica de la Modernidad es parte de un proceso mucho más abarcador de emancipación respecto de la tradición y de destrucción de la misma. Si la teología actual intenta responder a la fe en la persona y causa de Jesucristo de modo tal que esta fe sea razonable y devenga realizable en el presente, entonces no solo tiene que cuidar de la tradición cristiana, sino que, en confrontación con otras tradiciones, debe coadministrar la herencia de lo *humanum* para el futuro.

---

[1] A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1951[6], 4 [trad. esp.: *Investigaciones sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia 1990].

[2] J. JEREMIAS, «Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus», en H. Ristow y K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1962, 14.

[3] M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche Christus* (TB 2), München 1961[3], 30.

[4] Así se expresa R. AUGSTEIN, *Jesus Menschensohn*, München/Gütersloh/Wien 1972, 426.

[5] E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M. 1959, 1482 [trad. esp.: *El principio esperanza*, 3 vols.,

Trotta, Madrid 2004-2007].

[6] Cf. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu*, 2 vols., Tübingen 1835/1836 [en español solo está disponible una traducción antigua de la versión revisada de esta obra: *Nueva vida de Jesús*, Sempere y Cía., Valencia 1905].

[7] Cf. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1961^{4}, 1-8 [trad. esp.: *La historia de las formas evangélicas*, Edicep, Valencia 1984]; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958^{4}, 1-8 [trad. esp.: *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 2000]. Por parte católica, uno de los primeros en adoptar el punto de vista de la historia de las formas fue K. H. SCHELKLE, *Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments*, Heidelberg 1949, 1-13. El primer teólogo católico en extraer las consecuencias para la cristología sistemática fue probablemente J. R. GEISELMANN, *Jesus der Christus*, Stuttgart 1951; ÍD., *Jesus der Christus. I. Die Frage nach dem historischen Jesus*, München 1965 [trad. esp.: *Jesús el Cristo: La cuestión del Jesús histórico*, Marfil, Alcoy 1971].

[8] Cf. K. L. SCHMIDT, «Formgeschichte», en RGG^{2} 2, 639.

[9] R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960, 6.

[10] ÍD., *Jesus*, Tübingen 1926, 12.

[11] Esta bella *bonmot* o agudeza procede de H. CONZELMANN, «Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung»: ZThK 56 (1959), Suplemento 1, 4.

[12] K. ADAM, *Der Christus des Glaubens*, Düsseldorf 1954, 12-22.

[13] E. KÄSEMANN, «Das Problem des historischen Jesus», en Íd., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 1, Göttingen 1960, 213 [trad. esp.: «El problema del Jesús histórico», en Íd., *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1977, 159-190]; en sentido análogo se manifiesta G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1959^{3}, 21s [trad. esp.: *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1989].

[14] ÍD., «Sackgasse im Streit um den historischen Jesus», en Íd., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 2, Göttingen 1964, 31 [no está incluido en la trad. española: *Ensayos exegéticos*].

[15] A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (cf. *supra*, nota 1), 4.

[16] A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902, 111 [trad. esp.: *El Evangelio y la Iglesia*, Librería de Francisco Beltrán, Madrid 1910].

[17] J. LEHMANN, *Die Jesus-G.m.b.H. Was Jesus wirklich wollte, wie Paulus Christus schuf. Report einer Diskussion*, Wien/Düsseldorf 1972, 16.

[18] R. AUGSTEIN, *Jesus Menschensohn* (cf. *supra*, nota 4), 7.

[19] Cf. J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1911^{2}, 83.

[20] Cf. M. HENGEL, *War Jesus Revolutionär?* (CwH 110), Stuttgart 1970 [trad. esp.: *Jesús y la violencia revolucionaria*, Sígueme, Salamanca 1973]; véase también O. CULLMANN, *Jesus und die Revolutionären seiner Zeit. Gottesdienst, Gesellschaft, Politik*, Tübingen 1970 [trad. esp. del orig. francés: *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Herder, Barcelona 1980^{3}].

[21] Cf. A. HOLL, *Jesus in schlechter Gesellschaft*, Stuttgart 1971.

[22] Cf. J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972 [trad. esp.: *El Dios crucificado: La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, Sígueme, Salamanca 2010^{3}].

[23] G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (ed. G. Lasson), vol. II/2, 161 [trad. esp.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 2, Alhambra, Madrid 1986].

[24] A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (cf. *supra*, nota 1), 1s.

[25] Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Das Leben Jesu. Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832*, ed. K. A. Rütenik, Berlin 1864.

[26] Cf. J. TERNUS, «Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung», en A. Grillmeier y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und*

Gegenwart, vol. 3, Würzburg 1962^{2}, 158-161.

[27] Cf. J. JEREMIAS, «Abba», en: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 15-67 [trad. esp.: «Abba», en Íd., *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2005^{6}, 17-89].

[28] A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums* [1900] (GTBS 27), München/Hamburg 1964, 45 y 49.

[29] K. JASPERS, *Die großen Philosophen*, vol. 1, München 1959, 189 y 204 [trad. esp.: *Los grandes filósofos*, vol. 1, Tecnos, Madrid 2013].

[30] Cf. R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesus-Frage*, Göttingen 1967.

[31] Cf. H. KÜNG, «Was ist die christliche Botschaft?», en *Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970*, Einsiedeln/Mainz 1971, 78-85.

[32] Cf. J. NOLTE, «Die Sache Jesu und die Zukunft der Kirche», en F. J. Schierse (ed.), *Jesus von Nazareth*, Mainz 1972, 214-233.

[33] Cf. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1964^{2}.

[34] Cf. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958^{3}, 46 [trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987^{2}]; ÍD., *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (cf. *supra*, nota 9), 16; H. CONZELMANN, «Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung» (cf. *supra*, nota 11), 12s; ÍD., «Jesus Christus», en RGG^{3} 3, 631-634, 642 y 650.

[35] Así opina W. MARXSEN, *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh 1960; ÍD., *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gütersloh 1964 [trad. esp.: *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Sígueme, Salamanca 1979]; ÍD., *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh 1968 [trad. esp.: *La resurrección de Jesús*, Herder, Barcelona 1974]. Para la jesuología reciente, que a menudo puede encontrarse bajo el sintagma clave «causa de Jesús», cf. W. KASPER, «La causa de Jesús: Legitimidad y límites de un intento de interpretación», incluido en el presente volumen, 51-64.

[36] Cf. R. AUGSTEIN, *Jesus Menschensohn* (cf. *supra*, nota 4), 423.

[37] E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus* (cf. *supra*, nota 13), 212.

[38] Cf. K. RAHNER, «Grundlinien einer systematischen Christologie», en K. Rahner y W. Thüsing, *Christologie – systematisch und exegetisch* (QD 55), Freiburg/Basel/Wien 1972, 17-78, aquí 18 [trad. esp.: «Líneas fundamentales de una cristología sistemática», en K. Rahner y W. Thüsing, *Cristología: Estudio teológico y exegético*, Cristiandad, Madrid 1975].

[39] Interpretaciones judías recientes de Jesús han sido propuestas, entre otros, por David Flusser y Schalom Ben-Chorin.

[40] Cf. A. GRILLMEIER, «Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon», en A. Grillmeier y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. 1, Würzburg 1962^{2}, 5-202; B. WELTE (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (QD 51), Freiburg i.Br. 1970.

[41] A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 1, Tübingen 1909^{4} (reimpr. Darmstadt 1964), 19s.

[42] R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 1, Darmstadt 1959^{6}, 3. Una visión de conjunto sobre la historia del problema y el debate actual puede consultarse en A. GRILLMEIER, «Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas»: Schol 33 (1958), 321-355 y 528-558; ÍD., «Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik», en J. Pfammatter y F. Furger (eds.), *Theologische Berichte*, vol. 1, Zürich/Einsiedeln/Köln 1972, 109-161.

[43] W. ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin 1957; H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg/Basel/Wien 1970, 622-646 [trad. esp.: *La encarnación de Dios*, Herder, Barcelona 1974].

[44] Cf. E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth*, Tübingen 1967^{2}.

[45] Cf. E. PETERSON, «Der Monotheismus als politisches Problem», en Íd., *Theologische Traktate*, München 1951, 49-147 [trad. esp.: *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999]; J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 144 y 253 [trad. esp.: *Introducción al cristianismo: Lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca 2007[14]].

4

Retroceso hacia la Ilustración y el *Kulturkampf*

Si se busca una prueba de que casi de repente Jesús de Nazaret ha cobrado de nuevo actualidad, no la hay mejor que el hecho de que, después de una avalancha de libros sobre Jesús de autores tanto cristianos como no cristianos, tanto judíos como marxistas, ahora también el conocido editor del semanario *Der Spiegel*, Rudolf Augstein, ha publicado un libro de quinientas once páginas titulado *Jesus Menschensohn* [Jesús, el Hijo del hombre][1]. Para Augstein, Jesús es, sin embargo, sumamente inactual; y la actualidad de la que ha gozado durante los casi dos mil años de historia del cristianismo no es mucho más que un error explosivo basado «en ficciones antiquísimas», «en coagulados sueños de la humanidad de épocas anteriores»[2]. Sobre Jesús, afirma Augstein, no podemos saber con aval historiográfico más que un par de insignificancias: por ejemplo, que Jesús fue un obseso escatológico[3], un milagrero[4] y un fanático de miras en extremo restringidas. Augstein no concede validez siquiera al tan encarecido compromiso sociocrítico de Jesús. Lo que las Iglesias predican sobre él es una invención inconsciente de la comunidad protocristiana[5], una leyenda cultual de los primeros cristianos[6].

Entonces, ¿por qué se toma Augstein, a pesar de ello, el esfuerzo de escribir un libro con sesenta y ocho páginas de notas? Augstein lo dice sin rodeos: «Se trata de preguntarnos con qué derecho, con qué legitimidad apelan las Iglesias cristianas a un Jesús que no existió, a doctrinas que no enseñó y a una filiación divina que él mismo no consideraba posible ni reivindicó para sí»[7]. No solo Jesús está hoy de actualidad, sino también la susceptibilidad frente a las Iglesias. Con su libro, Augstein quiere privar de su fundamento a las Iglesias, que en su opinión disciplinan a los seres humanos con sus pretensiones morales y políticas.

El libro compila casi todo lo que ha sacado a la luz la investigación crítica sobre Jesús desde Hermann Samuel Reimarus, cuyos fragmentos fueron editados por Gotthold Ephraim Lessing, desde David Friedrich Strauss, a la sazón profesor de apoyo [*Repetent*] en el seminario evangélico de Tubinga, hasta Rudolf Bultmann y Herbert Braun. El teólogo judío Schalom Ben-Chorin, él mismo autor de un libro sobre Jesús, cita en un artículo publicado en el semanario *Die Zeit* a Thomas Mann: «Pero todo eso ya lo sabemos y además por nosotros mismos, gran Kamadamana». ¡No, nosotros lo sabíamos mejor! Lo que Augstein ofrece a un público ávido de información procede en parte de un

oxidado arsenal de antiguas hipótesis, descartadas hace ya mucho tiempo en la ciencia exegética e histórica. Así, uno no da crédito a sus ojos cuando Augstein se sirve cabalmente de la especulación del antropósofo Rudolf Steiner sobre los dos niños Jesús. Lo que Augstein cita, por el contrario, de la literatura especializada es en gran medida arbitrario y está amalgamado sin método científico ni análisis crítico.

Admirable es, sin embargo, el brío con el que Augstein, casi de pasada, sierra la rama sobre la que se sienta con su crítica histórica. Todos los resultados científicos reales o supuestos que Augstein reúne (evidentemente con la ayuda de un ejército de ayudantes) se apoyan en la llamada teoría de las dos fuentes. A esta la aparta de un solo manotazo. Lo que coloca en su lugar infundirá horror historiográfico a todo aquel que esté familiarizado, ya sea mínimamente, con el debate: todo lo que no figura en Marcos es sospechoso desde el punto de vista histórico. Nos limitaremos a apuntar que casi todos los críticos conjeturan que el material más antiguo se encuentra justo en el contenido específico de Mateo y Lucas (la llamada fuente de los dichos, *Spruchquelle*).

Pero ¿quién quiere ser pedante y discutir criticonamente sobre detalles históricos cuando aquí se anuncia la bancarrota del cristianismo, pues en un clavo pintado solo se puede colgar un paraguas pintado[8]? «¿Podemos vivir sin religión?», pregunta Augstein. Su respuesta: «Probablemente tengamos que hacerlo»[9]. Lo que él coloca en su lugar no es mucho más que un escepticismo desdeñoso, casi cínico: «No podrás saber quién eres ni qué será de ti»[10]. Todo lo que los filósofos destacados del presente tienen que decir, desde Martin Heidegger hasta Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, desde Ludwig Wittgenstein hasta Ernst Bloch y Herbert Marcuse, pero también Karl Marx, Sigmund Freud y Jacques Lucien Monod, resulta demasiado pretencioso a juicio de Augstein: «Toda filosofía retrocede hasta convertirse en un arrostramiento racional, totalmente banal de la vida»[11]. Lo único que se pregunta uno es si es posible vivir con ello y si se trata de una verdadera respuesta a la pregunta elemental del ser humano por el sentido.

Si se considera la cosmovisión hondamente escéptica de Augstein, no sorprende ya que se sitúe frente a su «objeto» sin entenderlo en absoluto. Se le escapan por completo las dimensiones no solo religiosas, sino humanas que son interpeladas cuando se considera la figura de Jesús de Nazaret. La manera irrespetuosa y grosera en la que ofende las convicciones de muchos habla en realidad en contra de él y su causa. Cuán dogmático puede ser el antidogmatismo se pone de manifiesto, entre otras cosas, en el modo en que se confronta con los argumentos que no le agradan de teólogos que, por lo demás, él mismo tiene por progresistas. Se les acusa sin rodeos de hablar en contra de sus conocimientos y convicciones. De Karl Rahner se afirma incluso: «He aquí uno que sabe, por empatía, que no dice la verdad»[12]. Karl Rahner ha planteado entretanto la contrapregunta de por qué él, Karl Rahner, no podría dar la vuelta a la tortilla (algo que asegura no tener ninguna intención de hacer) suponiendo que el señor Augstein tampoco cree lo que afirma. Cuando ya no se discute, sino que se difama, es evidente que el diálogo ha llegado a su fin.

Augstein asegura haber contribuido con su libro a la ilustración de la sociedad. Pero

«ilustración» [*Aufklärung*] debe distinguirse de «pseudoilustración» [*Aufkläricht*, término acuñado por G. E. Lessing a partir de *Aufklärung* y *Kehricht*, basura]. Un impulso básico de la Ilustración fue desmontar prejuicios mediante la argumentación racional. Augstein hace lo contrario: refuerza prejuicios existentes. Unos se ven confirmados en su prejuicio contra las Iglesias y el cristianismo; otros, en su prejuicio contra el uso de los modernos métodos históricos en teología. El diálogo iniciado lentamente sobre todo a partir del Concilio Vaticano II parece haber devenido entretanto demasiado laborioso para ambas partes. Se repliegan a las acreditadas posiciones de antaño. A semejante paso atrás hacia la Ilustración del siglo XVIII y el *Kulturkampf* [guerra cultural] del siglo XIX no cabe llamarle precisamente un paso adelante hacia el siglo XXI.

---

[1] Cf. R. AUGSTEIN, *Jesus Menschensohn*, München/Gütersloh/Wien 1972.

[2] *Ibid*., 12.

[3] Cf. *ibid*., 347.

[4] Cf. *ibid*., 320.

[5] Cf. *ibid*., 12.

[6] Cf. *ibid*., 362.

[7] 233.*Ibid*., 7.

[8] Cf. *ibid*., 423.

[9] *Ibid*., 422.

[10] *Ibid*., 427.

[11] *Ibid*., 425.

[12] *Ibid*., 126.

5

El amor visible de Dios

Las reflexiones conclusivas del capítulo 11[1] se prolongan una vez más. Si hablamos de que el antiguo credo nos previene frente a falacias, con ello se presupone que hoy, si hablamos de Jesucristo, no debemos limitarnos a repetir las antiguas fórmulas confesionales. Para el creyente, Jesucristo no es solo un personaje pretérito de la historia, sino el Señor vivo y presente. Por eso, la manera en que se confiese la fe en Jesús no deberá ser rígida y fijada de una vez para siempre, sino viva y en permanente movimiento. Repetir una fórmula de manera dogmáticamente correcta no significa aún confesar como creyente a Cristo. Eso solo lo hace uno allí donde la palabra confesante sobre Jesucristo penetra viva y vivificadora en las cambiantes situaciones de los hombres.

Hemos visto que la lucha por semejante palabra confesional sobre Jesucristo comienza ya en el Nuevo Testamento mismo. Y el capítulo precedente ha pretendido ofrecer una visión de la forma tan impresionante en que se desarrolló esta lucha en la Iglesia antigua. Estas afirmaciones confesionales y doctrinales sobre Jesucristo como Dios y hombre verdadero en una sola persona, que hasta hoy unen a todas las grandes Iglesias, son fruto de la decisión de lanzarse crítica y a la vez abiertamente al encuentro con el mundo intelectual de la filosofía griega. Sin embargo, no debemos entenderlas solo como punto conclusivo de un desarrollo. Deben ser al mismo tiempo punto de partida y comienzo para una comprensión nueva y «actual» de la persona y la causa de Jesucristo. La relevancia permanente de las decisiones tomadas entonces consiste, entre otras cosas, en que nos ofrecen un modelo de cómo podemos y debemos intentar *en la actualidad* entender y expresar el misterio de la persona de Jesucristo y la relevancia de su causa. La fe en Jesucristo debe aventurarse hoy análogamente al encuentro y a la confrontación crítica con las corrientes intelectuales de nuestro tiempo, tal y como en su tiempo lo hicieron la Iglesia antigua y sus teólogos. En consecuencia, debemos –retomando una formulación de Dietrich Bonhoeffer– preguntarnos con toda seriedad: ¿quién es Jesucristo para nosotros *hoy*? O expresado de otra forma: ¿cómo podemos entender en la actualidad que Jesucristo, en su persona y en su obra, es para nosotros la salvación, al igual que los cristianos de los primeros siglos intentaron entender y expresar eso mismo en su mundo de experiencias?

I. Secularización y profesión de fe en Cristo

Para tratar de ofrecer una respuesta a esta pregunta, debemos tener presentes primero las razones por las que hoy a muchos de nosotros las fórmulas confesionales de los siglos IV y V nos parecen, de entrada, bastante lejanas y ajenas. ¿A qué se debe tal extrañeza?

La secularización moderna transformó la situación de los creyentes en muchos sentidos. Ya sea apariencia o realidad, para muchos de nuestros contemporáneos ya no existen las preguntas religiosas por la salvación, la redención, la gracia, Dios. Las fórmulas tradicionales de la predicación y el credo cristianos, que apuntaban precisamente a estas preguntas, se antojan por eso meras palabras vacías, sin sentido, o incluso como restos de una mitología no ilustrada. La doctrina clásica de la encarnación del Hijo de Dios en Jesucristo queda expuesta con ello a un doble peligro: o no se entiende en absoluto y es dejada a un lado como una curiosidad de la historia de las religiones; o se entiende equivocadamente la doctrina antigua como un mito, según el cual Dios se echa sobre sí la humanidad como si se tratara de una vestimenta, se emboza en ella y así camina por la tierra en figura humana a la manera de los dioses antiguos. Algunas ideas y locuciones de la religiosidad popular pueden perfectamente sugerir este malentendido. Una «desmitologización» del lenguaje y de las nociones sobre Jesús es, en este sentido, urgentemente necesaria; y ello, en modo alguno solo por lo que hace a la resurrección de Jesús. Tal desmitologización, sin embargo, solo es legítima si no declara, ya abierta, ya escondidamente, liquidada la «causa» de la fe, sino que la «reinterpreta» para el pensamiento del hombre actual y su autoexperiencia, de modo que represente un reto, un desafío para él. O con otras palabras, de modo que el mensaje antiguo invite de forma nueva a la fe en Dios y sea entendido como tal invitación.

El mensaje sobre Jesucristo únicamente puede ser tal desafío invitador si dice «algo». Hoy existen intentos de «reinterpretación» del credo cristiano cuyo resultado no es otro que un exánime «cristianismo interpretativo» (Joseph Ratzinger), con el que nadie puede realmente vivir ni morir. Jesucristo no es entonces más que un símbolo, una cifra o emblema de experiencias básicas universalmente humanas, quintaesencia de una condición humana libre y lograda, signo de la grandeza y miseria del hombre. Es cierto que tales intentos pretenden ofrecer al hombre actual una ayuda en su búsqueda de Jesucristo. Pero semejante discurso puramente «mundano» sobre Cristo cumple solo la mitad de la tarea que se pusieron los padres de Nicea, Constantinopla y Calcedonia: se solidariza con el pensamiento de la época, mas no cuestiona a la vez críticamente ese pensamiento. Pero ello es tan necesario ahora como en aquel entonces. Si se parte, como ocurre aquí, de una imagen radicalmente «secularizada» del ser humano, no hay más remedio que acabar declarando, si uno es coherente, al hombre, a la sociedad o a la humanidad en conjunto como lo último y supremo. Pero esta autoidolatrización del ser humano no haría sino reemplazar el mito antiguo por uno nuevo; y además, aún más peligroso que el antiguo, pues es sabido con cuánta facilidad muta en ideologías y prácticas totalitarias.

Pero si el hombre se reconoce a sí mismo su finitud, sus límites, si comprende –

máxime a la vista de la realidad del mal y la injusticia en el mundo– que por sí solo jamás puede alcanzar su propia perfección ni tampoco un orden social plenamente justo y venturoso, entonces tendrá que permanecer abierto a una salvación y una perfección que él no puede planificar ni realizar. Solamente así puede conjurar el peligro de que la imagen desmitologizada, secularizada del mundo devenga un nuevo mito. Solamente así es posible impedir que el desmitologizado «Hijo de Dios» e «Hijo del hombre» se convierta en el símbolo de un mito del ser humano, que en el fondo no es sino el antiguo mito de Prometeo.

Si nos replanteamos incluso la pregunta por Jesucristo y reflexionamos sobre la manera adecuada de hablar sobre él, entonces debemos percatarnos de que, en respuesta al insaciable anhelo de cumplimiento del sentido y de justicia consumada que alberga el hombre, no podemos remitir a un ser eterno que se sienta en su trono al margen de los horrores de la historia. Antes bien, la respuesta solo puede ser el mensaje sobre el Dios que se solidariza con el ser humano, se hace hombre y comparte la historia y el destino de nuestra condición humana, incluso la experiencia de soledad y abandono últimos que acompaña a una muerte injusta y violenta.

La doctrina clásica de la encarnación de Dios y sus fórmulas confesionales no han olvidado eso; antes al contrario, justo eso es lo que *querían* decir. Sin embargo, con sus medios no *pudieron* expresarlo con tanta claridad. Pues, aun criticándola, la doctrina antigua quedó presa de la imagen grecofilosófica de Dios: Dios es en sí absolutamente inmutable y no puede sufrir. Que Dios *devenga* hombre (o sea, que «cambie» de algún modo), que sufra y que muera en la cruz, era entonces muy difícil de entender. Así, nuestro modo actual de preguntar puede ayudarnos a entender más profundamente el sentido originario del mensaje sobre Jesucristo y a acceder al mensaje bíblico sobre el Dios que está con el hombre y se compromete a favor de los oprimidos, los pobres y los carentes de poder. De ahí que sea injusto hoy hablar solo de una «crisis de la cristología tradicional». Nuestra actual situación de pregunta y pensamiento también representa una oportunidad, una nueva posibilidad de comprender más originaria y profundamente justo aquello que la «cristología tradicional» quería decir.

II. El punto de partida: la resurrección de Jesús

¿Cómo podemos entender hoy quién es Jesucristo y qué significa para nosotros? Al igual que los cristianos de todos los tiempos, también nosotros, cuando buscamos una respuesta a esta pregunta, debemos apoyarnos sobre todo en el testimonio de los evangelios. Pero estos, como hemos visto, no solo nos cuentan quién fue Jesús durante su vida terrena, qué dijo y qué hizo. Al mismo tiempo atestiguan quién fue él para la fe de las comunidades de la época. En otras palabras, dan testimonio tanto del Jesús terreno como del Cristo resucitado y ahora presente. Dar testimonio solo del Jesús terreno habría sido en cierto modo absurdo para la fe, pues su mensaje y su pretensión, considerados desde un punto de vista meramente humano, fracasaron en la cruz. La muerte de Jesús no es únicamente un signo de que ninguna vida humana puede alcanzar su consumación

en este mundo. En efecto, aquí fue asesinado el inocente que de un modo singular había confiado en Dios e intervenido como procurador de este ante los seres humanos. Así, la cruz de Jesús nos permite asomarnos primero al abismo de ausencia de sentido y de salvación.

Aquí no hay más que una disyuntiva: o desesperación, o esperanza contra toda esperanza. La cruz repercute en el mensaje y la pretensión de Jesús: si el que asegura ser el procurador de Dios acaba en la cruz, diríase que Dios no ha confirmado tal pretensión o que no dispone del poder para hacerlo. Pero entonces todas las esperanzas que uno, sobre la base de lo manifestado por Jesús, podría haber puesto en Dios desembocan en la desesperación. Quien, en cambio, a la vista de todo ello espera contra toda esperanza (cf. Rom 4,18) y, a despecho de este final, concede la razón a Jesús y a su pretensión de que Dios se ha identificado con los hombres hasta en su fracaso, ese solo puede hacer tal cosa razonablemente si está seguro de que Dios ha mantenido, es más, ha acreditado su fidelidad a Jesús y su causa y, a través de él, a todos los hombres incluso en la muerte de Jesús. Hemos visto que el testimonio de la resurrección de Jesús de entre los muertos tiene cabalmente el sentido de invitar a esta fe. Así, tanto en aquel entonces como en la actualidad existe una única razón que hace que parezca sensato ocuparse de Jesús, aventurarse a la fe en él, confiar en su mensaje, en su pretensión, en su «causa»: la fe en su resurrección. Punto de partida y centro de la fe en Cristo es en toda época la fe en que aquel que *a la sazón* fue crucificado está vivo *hoy*.

III. El reinado de Dios en el amor

Solo porque sabe quién es Jesucristo hoy, puede la fe conocer *definitivamente* quién fue él en aquel entonces. *Definitivamente*: pues el conocimiento de Cristo *comienza* siempre por la escucha de quién fue Jesús *en su día*. Pues si Dios ha confirmado a Jesús como su procurador también en el trance de la muerte, resucitándolo e identificándose con él, entonces queda irreversiblemente ratificado que Jesús fue *desde el principio* el ser humano a través del cual el reinado de Dios vino al mundo. Este reinado o señorío de Dios no es otra cosa que el acontecimiento del ilimitado amor de Dios a todos los hombres. Jesús designa este señorío de Dios en el amor llamando a Dios «Padre». Aquí se manifiesta tanto la absoluta soberanía de Dios frente al ser humano como su cercanía a él y la cercanía del ser humano a Dios. Tanto lo uno como lo otro, es decir, tanto el poder de Dios sobre la vida y la muerte como la solidaridad de Dios con los hombres, ha quedado ratificado de una vez por todas por la resurrección de Jesús. Así, se entiende también que el testimonio de la resurrección de Jesús no sea un artículo de fe adicional añadido al mensaje y la obra de Jesús en vida. El testimonio de la resurrección de Jesús confiere más bien inequívoca vigencia a este mensaje. El reinado de Dios en el mundo se hace ahora presente de un modo nuevo y definitivo en la historia humana. Si nos preguntamos cómo se hace presente, la Escritura nos remite al Espíritu. A través de él, la persona y la «causa» de Jesús, o sea, el reinado de Dios en el amor, está presente definitivamente en la historia.

De ahí que el mensaje cristiano pueda resumirse diciendo que la fe en Jesucristo hace patente de un modo verdaderamente revolucionario respecto a otras nociones e ideas quién es Dios y qué significa para el ser humano: Dios es aquel que permanece libre en su amor y ama en su libertad. Se expone por amor para estar en comunión con los hombres, con hombres que incluso se rebelan contra él. Y, sin embargo, sigue siendo el soberano absoluto, que no renuncia a sí mismo ni se pierde. En la locura y debilidad de su solidaridad con el ser humano revela la libertad y magnanimidad de su amor. Esta libertad de Dios en el amor es lo único que puede franquear el abismo que atraviesa la realidad. Solo este amor nacido de la libertad puede reconciliar las contradicciones sin minimizarlas, solo él puede suavizar las oposiciones sin antes restarles importancia. Únicamente aquí puede anclarse una esperanza contra toda esperanza que no se vea obligada a buscar refugio en lo absurdo.

No sería adecuado, por supuesto, querer «demostrar» la realidad del amor de Dios en Jesucristo. Un mensaje que, por esencia, se dirige al asentimiento no forzado de la fe no puede ser «demostrado». Pero eso no significa que no debamos preguntarnos por la verdad de aquello que se atestigua en el Nuevo Testamento. Esta verdad no se acredita mediante una «demostración» en virtud de argumentos aducidos desde fuera; se acredita en la medida en que permite entender, soportar y aceptar las experiencias de nuestra condición humana, la grandeza y la miseria del hombre. Por regla general, los hombres oscilamos indecisos y ambivalentes entre la grandeza y la miseria, la esperanza y la desesperanza. El precio que solemos pagar por la univocidad y la resolución es la unilateralidad. El mensaje del amor de Dios en la vida, la cruz y la resurrección de Jesús es tan convincente interiormente justo porque excluye la unilateralidad. En Jesucristo se pronuncia una palabra relativa tanto a la grandeza del hombre como a su miseria. Conocer en Cristo nuestra miseria nos salvaguarda de la arrogancia; y conocer en él nuestra grandeza nos salva de la desesperación[2]. En la medida en que Jesucristo nos permite conocer la libertad del amor de Dios, nos revela y posibilita la verdadera humanidad de nuestra condición humana. *Si* la pretensión de Jesús posee una especial fuerza de persuasión, es aquí donde radica esa fuerza, pues aquí se ve concernida en su conjunto nuestra vida, con sus interrogantes y abismos, con su felicidad y su tristeza. El cuarto evangelista encontró para este nexo una formulación que ha devenido clásica, en tanto en cuanto pone en boca de Simón Pedro, hablando en nombre de los Doce, las palabras: «Señor, ¿a quién iremos? Tú dices palabras de vida eterna» (Jn 6,68).

IV. «Hijo de Dios»

Si partimos de este modo de la cruz y la resurrección de Jesús como centro de la fe cristiana, podemos volver a hacer comprensible con mayor profundidad el significado de que ya el Nuevo Testamento y luego los credos de la Iglesia antigua llamen a Jesús «Hijo de Dios» y «hombre verdadero y Dios verdadero en una sola persona». El hecho de que cabalmente la imagen que de Cristo tiene la Iglesia antigua muestre mayor interés por la encarnación qque por la cruz y la resurrección no debe confundirnos. Pues la

obediencia de Jesús hasta la cruz nos muestra la actitud fundamental que impregna toda su vida terrena: Jesús se abre sin reservas al amor de Dios, que se adueña de él, y en virtud de ello deviene –por recordar de nuevo una formulación de Dietrich Bonhoeffer– «el hombre que vive por entero para los demás». En su entrega a Dios para los seres humanos, Jesús no quiso ser nada por y para sí mismo, sino todo por y para Dios y todo para los seres humanos. En esta doble apertura a Dios y a los hombres, su vida se consume hasta la muerte. Su entrega y su obediencia humanas no son sino el amor visible de Dios al hombre, el instrumento del que Dios se sirve para hacer presente su amor en el mundo. Así, cabe decir que, en la medida en que deja que el amor de Dios se adueñe de él de todo en todo y se abre por completo a él, Jesús mismo es en persona la forma en que el reinado del amor de Dios existe para nosotros. *Esto* es, objetivamente y más allá de todas las comparaciones mitológicas o histórico-religiosas, lo que se quiere decir cuando el credo cristiano denomina a Jesús el «Hijo eterno de Dios»: en su apertura humana a Dios y a los hombres, Jesús es al mismo tiempo el amor de Dios personificado. Lo que él dice, hace, padece y obra lo dice, hace, padece y obra el amor divino en él.

Desde la relevancia de Cristo, desde su «función» para nosotros hemos avanzado, pues, a una afirmación sobre la naturaleza, el misterio personal de Jesucristo. La Escritura habla más de la función de Cristo, mientras que la tradición tardía de los credos cristianos lo hace más de su esencia. Pero la «cristología funcional» y la «cristología ontológica», que son las expresiones con las que hoy se suele caracterizar esta diferencia, no son enfoques contrarios; solo nos muestran distintos estadios, también distintas «orientaciones de intereses» –en ambos casos justificadas– de la reflexión cristiana. Las afirmaciones sobre la función de Cristo incluyen siempre una afirmación sobre la naturaleza y el misterio personal de Cristo, con independencia de que esta última se convierta o no expresamente en objeto de reflexión. La profesión de fe en que Jesús es el Hijo de Dios y en él se encuentra con nosotros Dios mismo dice algo no solo sobre la esencia de Cristo, sino también sobre su función.

A partir de aquí podemos también entender con facilidad a qué nos remite la otra antigua fórmula confesional: «Dios y hombre verdadero en una sola persona». La libertad de Dios en su amor, que nos sale al encuentro en Jesucristo, y la libertad del hombre Jesús en su entrega no se yuxtaponen inconexas ni, menos aún, se limitan mutuamente. Lo divino en Jesús no menoscaba su conciencia ni su libertad humanas. Su autonomía humana no amenaza el vínculo de unidad con Dios. Al contrario, la unidad de Dios y hombre en Jesús es tan grande y perfecta como puede serlo sin perjuicio de que Dios y el hombre sigan siendo Dios y hombre. Pues *Dios* y su amor han devenido persona en Jesús en la medida en que este permitió, en completa apertura y entrega *humana*, que Dios se adueñara por entero de él. La afirmación de que «Jesús es Dios verdadero y hombre verdadero en una sola persona» comenta, por tanto, la afirmación de que «él es el Hijo de Dios». Pues acentúa una unidad última, que *simultáneamente* incluye la más aguda distinción entre la divinidad y la humanidad. De ahí que enunciados como: «Jesús es el Hijo de Dios» o «Jesús es el Dios encarnado», no

signifiquen lo mismo que, por ejemplo, «Pedro es un hombre». En la profesión de fe en Jesucristo, la cópula «es» tiene un sentido muy singular, que se diferencia esencialmente del sentido habitual de los enunciados copulativos. De ahí que sea erróneo tildar, cual hacen muchos críticos de la fe, la confesión: «Jesús es el Hijo de Dios», de mitología. Con ello rechazan algo que la Iglesia nunca ha enseñado. Por eso, aunque a causa de un malentendido rechacen una fórmula correcta, pueden profesar la fe adecuada en Cristo en el sentido del Nuevo Testamento.

Hay que admitir, sin embargo, que el peligro del malentendido acecha muy próximo y que tampoco nuestro ensayo de una nueva interpretación conseguirá siempre eludirlo. Nuestro lenguaje se sirve de conceptos e imágenes generales, por lo que no puede expresar de forma del todo apropiada la singularidad de lo que acontece en Jesucristo. Solamente la realización personal y práctica de la fe por el individuo y la comunidad opera aquí claridad y univocidad, trazando la frontera entre fe y mitología. De ahí que lo importante no sea solo la fórmula correcta e inequívocamente aclarada en cuanto tal, sino hablar de Cristo de la manera en que se ha condensado objetivamente en la fórmula: que en él el amor de Dios ha devenido acontecimiento entre nosotros y que, gracias a ello, podemos albergar esperanza contra toda esperanza.

V. La salvación de todos los hombres

Con la reinterpretación de la antigua doctrina de las «dos naturalezas» en la «única persona (divina)» de Jesucristo, como la hemos esbozado aquí, debería haber quedado definitivamente claro que la fe en Jesucristo es algo más que «tener por verdaderas» fórmulas abstractas. Si Jesucristo en persona es el acontecimiento del amor de Dios y, por ende, el fundamento de la esperanza para todos los seres humanos, entonces toda palabra sobre la persona de Cristo es, a la par, una palabra sobre su relevancia para nosotros; y solo cuando se cumple eso, estamos ante una palabra «verdadera», «certera» sobre Cristo. Pero también vale a la inversa: no es posible expresar la relevancia salvífica de Cristo para el hombre y los hombres, para el individuo y la sociedad, sin llevar a cabo al mismo tiempo una determinada profesión de fe en la persona de Cristo que clarifique por qué se le atribuye y puede atribuírsele justo a él tal relevancia salvífica. Quien quiera pensar y hablar de forma correcta y certera de Cristo debe evitar siempre una doble huida: por un lado, la huida hacia la doctrina y la especulación meramente abstractas y, por otro, la huida hacia un cristianismo meramente «práctico» y «pragmático».

Aquí aflora una pregunta de la que hasta ahora no nos hemos ocupado: ¿cómo ha de entenderse que la históricamente singular persona de Jesús y su singular destino sean de una vez para siempre fundamento de la salvación para todos los seres humanos? En el pasado se desarrollaron a este respecto distintas nociones, cuyas raíces se remontan al Nuevo Testamento. Una de tales nociones procede, por ejemplo, del ámbito del derecho. Conforme a ella, Jesús, mediante su muerte en cruz por amor y obediencia, «mereció» para nosotros la gracia y el amor de Dios; «satisfizo» a la justicia divina por nuestra culpa. Una segunda noción procede del ámbito de los oficios religiosos o, para ser más

exactos, del culto sacrificial. De acuerdo con ella, la muerte en cruz de Jesús tiene el carácter de un sacrificio expiatorio. Ya en el Nuevo Testamento ello no se entiende en el sentido de que Jesús apaciguó a Dios, de que, por así decir, aplacó su ira, de suerte que en adelante Dios pudiera volverse de nuevo hacia el hombre con amor. Tales nociones jurídicas y cultuales tienen por principio su parte de verdad, habida cuenta de que precisamente en estas cuestiones nunca podemos arreglárnoslas del todo sin un lenguaje gráfico, que se sirva de determinadas imágenes. Pero ya la tradición tuvo que protegerse siempre, en relación con estas imágenes, frente al peligro de pensar a Dios de manera demasiado humana, en el peor sentido de la palabra. A Dios no se le puede «aplacar» como a un gobernante caprichoso; y con Dios tampoco cabe entablar una «negociación jurídica» según las leyes del equilibrio de intereses. La mejor manera de entender lo que estas imágenes quieren decir es: Jesús, como hemos visto, dejó que el amor de Dios se adueñara por completo de él y se entregó sin reservas a Dios y a los hombres hasta el extremo de sacrificar su vida. Pero en virtud de ello aconteció en la historia algo nuevo, hasta entonces inédito: en un punto de la historia se rompió el círculo vicioso del mal; el amor de Dios, no deformado por ningún fracaso humano, apareció en forma pura en la persona y la vida de un hombre. Esto no puede dejar de repercutir en los demás seres humanos, en los congéneres de este hombre en el pasado, el presente y el futuro. Pues todos los seres humanos están unidos en su destino, en el bien como en el mal, en la salvación como en la perdición. Nadie vive solo para sí. La situación del otro y de todos los otros me afecta no solo exteriormente, sino en mi propio ser. De esto podemos tomar conciencia en un breve ejercicio de autorreflexión. Mi vida está determinada y, en parte, incluso dirigida por el hecho de que tengo estos padres y esta profesión, vivo entre estos y aquellos vecinos, hablo tal o cual idioma como lengua materna, me siento atraído por esta persona y repelido por aquella otra; y asimismo está determinada por el hecho de que he crecido en la Europa del siglo XX con los acontecimientos que la han marcado, vivo en esta situación política, en la que soy gobernado por este gobierno concreto, que junto con otros cuantos gobiernos desarrolla en el mundo esta y aquella política, etc. Si supusiera que todo esto es de otra manera, tendría que concluir de inmediato que ya no soy el que de hecho soy.

Una de las funestas condiciones fundamentales bajo las que de hecho viven todos los seres humanos es que su vida está marcada por la violencia, el odio, la mentira y la culpa, en una palabra, por una constricción múltiple y de profundas consecuencias. La experiencia simple, que ninguna teoría que afirme lo contrario puede contradecir con éxito, nos dice que nunca podremos liberarnos de raíz de todo ello. Si, dados estos supuestos, Jesucristo rompe en su persona, así como en su acción y pasión, el círculo vicioso del mal, entonces a la vez cambian fundamentalmente las condiciones para la vida de todos los hombres –algo tan cierto como que todos formamos una unidad–. Con ello se abre una nueva posibilidad de entender y soportar la condición humana, una posibilidad que nadie podía anticipar. Es cierto, sin embargo, que no repercute automáticamente en beneficio del ser humano. Se trata de una *posibilidad* abierta: cada cual debe decidir si se deja atrapar por ella o si escépticamente la ignora. A la decisión

de dejarse atrapar por esta posibilidad la denominamos «fe»: fe en Dios invocando a Jesucristo. Quien se atreve a vivir esta fe rompe con Cristo y como Cristo el círculo vicioso del mal e ingresa en el contexto de una humanidad nueva. Ya no carece de alternativa en el mundo de la violencia y la mentira; se experimenta a sí mismo como libre, y experimenta a Cristo como el fundamento de esta libertad (cf. Gal 5,1.13). Expresado en el lenguaje de la tradición: está «redimido».

Todavía habrá que discutir por extenso qué significa esto en concreto. Pero ya ha quedado claro que lo acontecido en Jesucristo tiene de hecho significado universal para toda la humanidad; y esto únicamente es incapaz de verlo quien no hace suya la libertad inaugurada en Cristo y permanece en la increencia. Esta libertad –o sea, lo que la tradición denomina «gracia», «redención» o «salvación»– no es una «causa» que pueda distinguirse y separarse de Jesús. Él mismo es esta libertad para el ser humano, y este es hecho partícipe de ella en el encuentro de la fe con Jesús. Quien se niega al encuentro de la fe no ve la alternativa de la libertad que se le ofrece, sino solo las constricciones que continúan existiendo *de facto* y permanece en ellas y en la vivencia de los intentos condenados al fracaso de conquistar por sí mismo la libertad. Pero ¿qué ocurre con quienes no pueden hacer suya la redentora libertad inaugurada en Cristo porque no conocen a este en absoluto? ¿Qué ocurre con quienes no lo pueden conocer porque no les ha sido anunciado? Tendremos que volver a ocuparnos de esta pregunta de manera específica y con la vista puesta en sus consecuencias prácticas. Pero aquí podemos y debemos tender la base para ello.

La fe misma nos dice que Dios, en su amor, quiere que todos los seres humanos se salven (cf. 1 Tim 1,4). También a causa de lo que ya hemos dicho sobre la relación entre todos los hombres no es posible suponer que una parte de la humanidad tenga oportunidad de acceder a la libertad y la salvación y otra parte no, a no ser como consecuencia del rechazo consciente de tal oportunidad. Todo esto nos impide pensar que ciertas personas, solo porque –sin culpa por su parte– nunca hayan oído el mensaje de Cristo, se encuentran en una situación de perdición y no tienen oportunidad alguna de acceder a la libertad y la redención que les son concedidas a los cristianos en virtud de la fe. Porque su amor es universal, Dios ha ordenado la creación entera hacia Cristo (cf. Col 1,16s). En consecuencia, la realidad de Jesucristo determina, de modo indirecto e incipiente, como imprimiendo sus huellas en ella, la entera historia de la humanidad. Allí dondequiera que un ser humano intenta llevar a cabo lo que en Jesús alcanzó su forma más pura, a saber, encontrarse con sus congéneres en amor abnegado, allí se encuentra con Cristo (cf. Mt 25,31-46). Allí dondequiera que una persona intenta aceptar con esperanza y obediencia lo oscuro de su existencia y su destino, allí hay un resplandor de lo que en Jesucristo se realizó de forma singular y definitiva. Allí, esa persona se guía inconsciente, pero realmente, por la imagen del hombre nuevo que en Jesucristo se visibilizó en la historia. Allí es hecho partícipe de la libertad, el amor y la esperanza que a través de Cristo están presentes en el mundo. Así pues, también una persona que jamás haya oído hablar de Cristo puede, no obstante, encontrarse anónima y ocultamente con él y obtener la salvación inaugurada por él.

VI. «El que regresará»

El reinado de Dios en el amor –que con Jesucristo ha llegado al mundo y nos ha posibilitado la libertad de amar– da cumplimiento a la esperanza de la antigua alianza, además de a las esperanzas de salvación, redención y reconciliación de la humanidad entera. Pero la salvación y la libertad que ese reinado nos ha traído se encuentran bajo el signo de la cruz; la reconciliación acontece en medio de un mundo que sigue sin estar reconciliado. De ahí que decir que la esperanza de la humanidad se ha cumplido no signifique que la esperanza no es ya necesaria. Tan solo significa que la esperanza tiene definitivamente fundamento y fuerza. Jesucristo representa, pues, el cumplimiento y la consumación de toda la historia de la humanidad. Pero eso implica a un tiempo que es su comienzo definitivo, al que pertenece todo futuro. Nada puede revertir este comienzo, ni siquiera sobrepujarlo. Si la fe expresa esto ya en el Nuevo Testamento diciendo que Cristo regresará al final de los tiempos como juez, ello no debe entenderse como un mito, como si Cristo volviera a introducirse, tal cual ocurrió en su día, en nuestro espacio-tiempo. El sentido de esta fe en el Cristo retornante es más bien que el futuro de toda persona individual y de la historia entera pertenece al reinado del amor de Dios, que a través de Jesús está en nosotros. «Al final», por eso, «Dios será todo para todos» (1 Cor 15,28). ¿Qué es este «final», cuándo acontecerá? Nos preguntaremos de nuevo por ello en la conclusión de este libro. En cualquier caso, no se trata de algo sobre lo que el saber pueda pronunciarse. La curiosidad no tiene aquí terreno para la especulación. De este «final» únicamente puede hablar la esperanza, a cuya esencia pertenece el no ver (cf. Heb 11,1). Pero esta esperanza no se traduce en ninguna teoría sobre el transcurso y el final de la historia.

¡No obstante, sí se traduce en una praxis determinada! Pues quien espera que el amor de Dios permanezca y perdure para siempre puede esperar también que el amor humano perdure, así como todo lo que se hace por amor (cf. 1 Cor 13,8). Si la esperanza fundada en Jesucristo nos anima a construir nuestra vida por entero sobre el reinado de Dios en el amor, ello no es ningún consuelo barato, sino una invitación a ponernos al servicio del amor, que ya no tiene por qué fracasar. En este amor, el cristiano debe convertirse en una figura de esperanza para los demás, al igual que Jesucristo –como amor de Dios personificado– se convirtió para nosotros en testigo y fundamento de la esperanza. Cabalmente, el cristiano es así el «hombre nuevo».

---

[1] Cf. J. FEINER y L. VISCHER (eds.), *Neues Glaubensbuch*, Freiburg/Zürich 1973, 245-276.

[2] Cf. B. PASCAL, *Pensées*, Frag. 547 (ed. Brunschvicg) = 189 (Lafuma) = 729 (Chevalier).

6

La fe en la resurrección de Jesús ante el foro de la crítica histórica

I. Observación previa sobre la relación entre dogmática y exégesis

El teólogo dogmático que tiene que posicionarse ante la contribución de un exégeta no se encuentra en una situación fácil. Los tiempos en los que la exégesis de la Escritura se entendía a sí misma como mero subalterno encargado de hacer el trabajo pesado para la dogmática, y el teólogo dogmático se entendía a sí mismo como tutor del exégeta, son definitivamente historia. Los escritos del Nuevo Testamento contienen el originario testimonio apostólico de la Iglesia, que es fundamento y medida de la fe y la vida, de la teología y la praxis de la Iglesia posapostólica. En la Iglesia y, por ende, en la teología, nada que no sea fundamentalmente demostrable con el testimonio de la Escritura puede elevar pretensión de ser vinculante. También las doctrinas dogmáticas de fe de la Iglesia deben interpretarse desde la Escritura. Así, según una formulación del Vaticano II, la exégesis de la Escritura es el alma de toda la teología[1]. De ahí que a la exégesis de la Escritura le corresponda, en relación también con la teología, una función crítica.

Con todo, esta tesis no implica que el teólogo dogmático tenga que cuadrarse ante los resultados reales o supuestos del exégeta. No se puede reemplazar el antiguo dominio de la dogmática por el dominio de la exégesis. El Evangelio que atestigua la Escritura no es una realidad muerta que deba administrarse con los procedimientos de la archivística; quiere ser anunciado y creído vivamente, quiere ser vivido. De ahí que en último término la Escritura no se pueda entender desde la distancia histórico-crítica, sino solo en contacto vivo con el «asunto» del que en ella se da testimonio. La exégesis no solo histórica, sino también teológicamente vinculante de la Escritura acontece, por eso, en la fe viva y activa de la comunidad eclesial de los creyentes. Interpretar esa fe y facilitar su comprensión es la tarea de la teología dogmática. También ella se entiende a sí misma a su manera como exégesis de la Escritura, no como superestructura especulativa o ideológica que se añade al Evangelio originario y puro de la Escritura.

Si se consideran simultáneamente la relevancia singular del originario testimonio de la Escritura, del que se ocupa la exégesis, y la relevancia permanente del testimonio de fe de la comunidad eclesial de los creyentes, del que se ocupa la dogmática, entonces la teología una e íntegra solo es posible en el diálogo entre la exégesis y la dogmática.

Ambas deben interrogarse mutuamente y aprender una de otra.

El diálogo entre exégetas y teólogos dogmáticos se desarrolló durante mucho tiempo confrontando enunciados dogmáticos y resultados exegéticos. Se pregunta, por ejemplo, si los dogmas eclesiales de la filiación divina de Jesús, el pecado original, el nacimiento virginal de Jesús y otros tienen fundamento o no en la Escritura. Dada la relevancia normativa de la Escritura para la exégesis de la tradición, este planteamiento no puede, por principio, eludirse. En esta forma, sin embargo, lleva casi inevitablemente ya a intentos de contemporización apologéticos, ya a controversias sobre ortodoxia y heterodoxia, con todos los conocidos y desagradables efectos secundarios. Tanto en uno como en otro caso se trata de planteamientos extracientíficos y acientíficos. Por eso, si se quiere objetivar y desarrollar de modo científico el diálogo entre exégetas y teólogos dogmáticos, es necesario buscar un camino diferente. Hay que partir entonces de que los enunciados científicos nunca pueden separarse del procedimiento metodológico con cuya ayuda se han obtenido. Un enunciado científico tan solo se puede discutir y criticar científicamente discutiendo y criticando el procedimiento metodológico que lleva a ese enunciado. En cambio, en cuanto uno reconoce determinadas premisas metodológicas, no puede ya sustraerse honestamente a las consecuencias que de ellas derivan. Por lo tanto, las intervenciones dogmáticas nunca están permitidas, bajo ningún concepto, y a largo plazo están condenadas casi inevitablemente al fracaso. La lógica es, a la larga, más fuerte que la política eclesial. Lo único que en verdad puede hacernos avanzar es la discusión de los supuestos de una tesis formulada científicamente.

Si se plantea así la pregunta, el teólogo dogmático se ve abocado de nuevo a una difícil situación en el diálogo con el exégeta. Pues una muy extendida idea vulgar parte del prejuicio de que solo la dogmática depende de determinados supuestos filosóficos y eclesiales-dogmáticos, mientras que la exégesis trabaja sin presupuestos. Esta idea es, desde luego, en extremo ingenua. Precisamente la contribución de Rudolf Pesch al debate sobre «el surgimiento de la fe en la resurrección de Jesús»[2] consiste en mostrar cuán estrechamente están entrelazados los planteamientos exegéticos y los dogmático-sistemáticos. No en vano, el punto de partida del artículo de Pesch no es una pregunta histórica, sino la cuestión teológico-sistemática por la fundamentación de la fe en la resurrección de Jesús. Pesch intenta responder este interrogante clásico de la teología fundamental con ayuda de la pregunta histórica por el surgimiento de la fe en la resurrección de Jesús. La cuestión, sin embargo, es si la pregunta sistemática por la fundamentación y la pregunta histórica por el surgimiento de la fe en la resurrección de Jesús significan lo mismo. Equipararlas equivale a asumir de forma tácita el importante supuesto teológico-sistemático de que la fe en la resurrección de Jesús no solo puede fundamentarse históricamente, sino que es de naturaleza histórica. En consonancia con ello, lo que persigue Pesch es «pensar [*denken*] creyentemente la revelación en la historia y como historia y reflexionar [*nachdenken*] sobre ella inquisitivamente»[3]. Resulta manifiesto que estamos ante un programa teológico-sistemático[4].

La tesis que Pesch somete a debate se basa, por consiguiente, en un supuesto teológico-sistemático que Pesch no examina ni puede examinar adecuadamente con la

ayuda de su método histórico. De ahí que todo análisis razonable de su contribución requiera clarificar la relación entre fe y razón histórica. La cuestión es: ¿en qué medida son competentes en asuntos de fe el método histórico y la razón histórica? ¿En qué medida puede la pregunta histórica por el surgimiento de la fe en la resurrección clarificar la pregunta teológico-sistemática por la fundamentación de la fe en la resurrección?

II. La fe en la resurrección y la razón histórica

El aprieto en el que el planteamiento y el método históricos se encuentran por lo que atañe al centro y fundamento de la fe cristiana –el mensaje de la resurrección de Jesús– se ha puesto ya de relieve con frecuencia. Heinrich Schlier habla de un problema de límites de la exégesis[5]. El proceso de la resurrección no se nos narra en ningún pasaje de los evangelios canónicos. Históricamente accesible para nosotros no es la resurrección, sino la fe en la resurrección de los primeros discípulos. Para justificar su fe, se remiten a las apariciones del Resucitado. Con independencia de cómo se interpreten, también esas apariciones se sustraen a la verificación histórica. De ahí resulta que lo único accesible históricamente es la fe de los primeros discípulos. A ello se añaden los relatos sobre el hallazgo de la tumba vacía. Sin embargo, estos relatos son, como se hace patente ya en el Nuevo Testamento, equívocos. Pueden ser fruto del engaño, la confusión, una muerte aparente, etc. Estos relatos solamente devienen inequívocos para quien cree. No son una prueba que lleve a la fe, sino un signo para la fe. Esta fe en la resurrección de Jesús guarda indudablemente relación con la fe que los discípulos tenían en Jesús ya antes de la Pascua. Pero el interés en las tradiciones de la vida terrena de Jesús surgió solo por el hecho de que este suscitó fe más allá de su muerte. La fe pascual es, por consiguiente, el motivo para conservar y recopilar dichas tradiciones. Tal como hoy las conocemos, están determinadas e impregnadas por la fe en la resurrección. Así pues, la fe en la resurrección es el único punto de partida que podemos tomar históricamente.

Esta tesis, hoy incuestionada en toda exégesis medianamente seria, significa desde el punto de vista sistemático que la fe en la resurrección de Jesús y, por ende, en Jesucristo no puede separarse en absoluto del testimonio apostólico. No es posible sino como fe de la comunidad eclesial de creyentes, y eso significa: como fe confesional-dogmática. En este sentido, y ciertamente solo en este sentido, cabe afirmar que Jesús ha resucitado al kerigma, para pervivir en él [*ins Kerygma hinein*][6]. De ahí que todos los intentos liberales y neoliberales de un cristianismo sin Iglesia estén condenados, por su enfoque mismo, al fracaso.

Por mucho que el testimonio apostólico deba ser el punto de partida de toda discusión sobre la fe en la resurrección de Jesús, no podemos quedarnos parados en él. En ello hay que darle la razón por completo a Rudolf Pesch. La fe no se debe a una declaración subjetiva, ni siquiera a la declaración del sujeto Iglesia. La fe apostólica no es una fe en los apóstoles; la fe eclesial no es una fe en la Iglesia. Antes bien, la Iglesia

tiene en Jesucristo el contenido, el fundamento y la medida de su fe. De lo contrario, la fe en la resurrección sería un mero mito, una ideología o una apoteosis *a posteriori* de un difunto. Es característica del Nuevo Testamento la insistencia en que el Resucitado no es otro que el Jesús terreno. De ahí que los evangelios atestigüen la fe en el Resucitado mediante relatos sobre el Jesús terreno. Por eso, la pregunta por el Jesús histórico no solo es históricamente posible, sino también teológicamente legítima y necesaria. El punto de partida dogmático en la confesión pascual de fe libera, por consiguiente, la pregunta histórica por su fundamentación en el Jesús terreno; más aún, la hace hasta ineludible. Así pues, la pregunta es: ¿qué relación guardan entre sí el planteamiento dogmático y el planteamiento histórico? ¿Son intercambiables o se sirven el uno del otro?

El objetivo legítimo de la investigación liberal de la vida de Jesús era ensayar, frente a las volatilizaciones idealistas de la humanidad y la historicidad de Jesús, una cristología desde abajo[7]. Al menos en sus principales representantes, no perseguía tanto una biografía y psicología de Jesús cuanto una imagen global de su personalidad. La autoconciencia humana de Jesús se convirtió en espejo de su conciencia de Dios; la especial intensidad de su conciencia de Dios era, según Schleiermacher, el verdadero ser de Dios en él[8]. Así, a resultas del giro antropológico de la Modernidad, el lugar de la antigua ontología de Cristo pasó a ocuparlo la psicología de Cristo. Se consideró que con la ayuda de la crítica histórica moderna era posible construir, desde la investigación libre e independiente y sorteando el kerigma de la Iglesia, un camino de acceso propio, menos autoritario, a Jesús. Por tanto, la resurrección pasó a ser, ya en Schleiermacher, un apéndice en el fondo prescindible[9] o, como hoy se dice más bien, cifra o emblema de que la causa de Jesús sigue viva[10]. Muchos creyeron y creen que así podían ser piadosos y críticos a la vez. Sin embargo, Franz Overbeck ha mostrado que basar la fe solo en el Jesús terreno historiográficamente reconstruido significa elevar a fundamento y criterio de la fe algo que en el Nuevo Testamento y en la tradición nunca lo fue; significa fundar una nueva religión e instituir una nueva Iglesia[11].

A mi juicio, la contribución de Rudolf Pesch al debate viene a parar en principio, si bien de manera modificada y a veces algo velada, en la posición liberal. Él quiere entender la autocomprensión de Jesús como su certeza de Dios; y su muerte, como la apertura de esta certeza a los creyentes. «Hablar de la resurrección de Jesús es entonces expresión de la profesión de fe en la relevancia escatológica de Jesús, de su misión y autoridad, de la legitimación que recibe de Dios al enfrentarse con la muerte»[12]. Pero el carácter autoritario de la teología kerigmática, tan temido por Pesch, ¿queda conjurado ya solo por el hecho de que se busque el origen de la fe no en el testimonio de los apóstoles, sino en Jesús mismo, y se remita a los contextos y gérmenes de tal fe en el Antiguo Testamento y el judaísmo? Con ello, ¿no se desplaza a la postre dicho origen meramente hacia atrás? Pues la apelación al Jesús terreno comporta, en principio, la misma «mitologización historizante» del origen que la apelación a los apóstoles. Para un pensamiento secularizado, entre ambos procedimientos no existe, en el fondo, la más mínima diferencia.

Dado el estado de las fuentes y la historia de la investigación, el intento de la

teología liberal y neoliberal no puede sino revelarse como un espejismo. Quien, después de la historia de los errores y despropósitos de la investigación de la vida de Jesús narrada por Albert Schweitzer, reúne aún hoy el desesperado coraje de hacer depender la fe del conocimiento histórico debe dejar que se le recuerde, con Ernst Käsemann, que de este modo a menudo solo se ha logrado fundamentar la superstición[13]. Si se pretende demostrar con los medios de la crítica histórica que Jesús es la figura reveladora decisiva, se echa a los hombros del método histórico una carga de la prueba que por principio no está en condiciones de soportar. Pues con total independencia de que como punto de partida se elija, con Wolfhart Pannenberg, el hecho de la tumba vacía[14] o, con Rudolf Pesch, la pretensión escatológica del propio Jesús, en el ir y venir de la investigación uno se ve remitido de un sitio a otro. La crítica histórica se revela como un tornillo sinfín; hay que contar casi siempre con que los resultados nuevos terminarán revelándose tan poco fundados como los anteriores. Así, el método histórico implica por principio una relativización de todo nuestro saber. Es imposible, sin embargo, que la fe pueda «afianzarse sobre algo que solo se conoce por aproximación y sobre una masa móvil de detalles que sin cesar se desplazan y ven modificado su alcance»[15]. El teólogo erudito, que tiene una visión de conjunto de todas estas cuestiones, puede llegar por sí mismo a la conclusión de que al final no todo está tan mal. Pero ¿qué otra posibilidad les queda a los creyentes «sencillos» sino creer más a un catedrático que a otro? La crítica al esquema autoritario y supranaturalista de revelación conduce al final, por consiguiente, a una religión de eruditos con nuevas pretensiones de autoridad, a una Iglesia de teólogos y a una nueva forma de rabinato.

Las aporías del uso del método histórico en teología las mostró ya en esencia Ernst Troeltsch[16]. En su opinión, el método histórico se caracteriza por tres rasgos: solo llega por principio a juicios de probabilidad; entiende todo acontecimiento histórico concreto por analogía con sucesos que conocemos; y considera todo suceso concreto en su interacción con todos los demás. Por eso, no conoce una pretensión incondicional, como la que es característica de la fe, ni tampoco lo indeducible mente nuevo. Todo lo relativiza, y también al cristianismo lo entiende tan solo en el contexto global. Así pues, para Troeltsch la pretensión de absolutez del cristianismo no podía por menos de convertirse en un problema irresuelto e irresoluble. A Troeltsch el método dogmático y el método histórico le parecían inconciliables.

Lo único que ayuda a superar esta aporía fundamental es una reflexión a fondo sobre los supuestos del método histórico. Tal reflexión puede enlazar de modo crítico-constructivo con las consideraciones de Wolfhart Pannenberg[17]. En el marco de un pensamiento histórico, solamente la historia como un todo puede reclamar para sí una relevancia incondicional. Pero este todo no se da hasta el final de la historia. Un suceso particular en la historia puede reclamar para sí validez incondicional si en él acontece por anticipado el final, si es posible mostrar, por tanto, que se trata de una anticipación de ese final. Pero la pregunta por el todo de la historia forma parte esencial del hombre. Pannenberg remite al fenómeno de la esperanza, que no puede saciarse intrahistóricamente[18]. Otros autores han recorrido otros caminos. Karl Rahner parte

del fenómeno de la libertad y la decisión humanas; para él, la libertad es la facultad de lo definitivo, que en la muerte se trasciende hacia la eternidad de Dios[19]. Joseph Ratzinger, en cambio, habla del amor, que es más fuerte que la muerte[20]. Jürgen Moltmann, por último, parte de la pregunta por la justicia y desde aquí intenta dar razón de la fe en la resurrección ante el foro del problema de la teodicea[21]. Todos estos intentos muestran de modo diferente que el ser humano, para contestar a la pregunta por el sentido del todo, no tiene más remedio que escuchar a la historia por si acaso aquí se le comunica una respuesta. Así pues, el hombre es esencialmente *oyente de la palabra* (Karl Rahner). En esta perspectiva, el método histórico no es en el fondo sino la más elevada forma científica accesible al ser humano para una escucha precisa del lenguaje de la historia. Como tal, la teología no puede prescindir de él.

Si la teología se sirve de este modo de los métodos de la crítica histórica, estos son sometidos a un interés cognitivo muy determinado.

Esto no es improcedente. Todo conocer está determinado por intereses rectores del conocimiento[22]. Por su origen, el método histórico-crítico se halla sujeto al dictado de lo universal. De ahí que intente entender todo hecho concreto como caso, expresión, cifra, emblema o símbolo de un universal, la cristología como variable de la antropología[23], la resurrección como cifra o emblema de la certeza de la presencia divina en el momento de la muerte. Con ello, la revelación deviene predicado de la historia y, en último término, una superestructura ideológica prescindible. Si se intenta, en cambio, poner la razón histórica al servicio de la fe, no favorece ya al interés de lo universal, sino al de la libertad. No se trata entonces de nivelar los fenómenos, clasificándolos y estableciendo analogías y correlaciones entre ellos, sino de perfilarlos en su singularidad e inderivabilidad. En el primer caso, la historiografía se convierte en un pensamiento constatador que entiende lo nuevo a partir de lo que ya ha sido y para el cual el futuro no es, en el fondo, más que la prolongación del pasado[24]. En el segundo caso deviene un pensamiento liberador que cuenta con lo nuevo e inderivable, más aún, que confía en que tenga lugar y contribuye a que sea conocido. En el primer caso no queda ya, en el fondo, lugar para la libertad humana ni para la categoría «futuro»; en el segundo caso se ponen de manifiesto las posibilidades históricas de la libertad y se mantiene viva la esperanza todavía no realizada.

Rudolf Pesch invoca los proyectos de Wolfhart Pannenberg, Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Pero ¿ha reflexionado suficientemente sobre qué significa insertar el método histórico en un horizonte teológico global más abarcador? ¿Puede salvaguardar en su proyecto la singularidad del fenómeno Jesucristo? ¿O debe en último término nivelarlo por el mero peso de los paralelismos y analogías extraídos de la historia de las religiones? ¿Con qué está comprometido en último término: con el primado de lo universal y, por ende, de la Ilustración o con el primado de la libertad y, por ende, de la revelación?

III. La fe en la resurrección y el destino de Jesús

Rudolf Pesch pone de relieve, prácticamente con toda la exégesis contemporánea, el claro perfil escatológico de Jesús. Con ello se diferencia para bien de una cierta teología actual plana que habla con tópicos de la «causa de Jesús» y no tiene ya sitio cabalmente para lo único que, desde un punto de vista historiográfico, podría calificarse como la causa de Jesús, a saber, su mensaje escatológico sobre la llegada del reinado de Dios[25]. En consecuencia, a Pesch no se le podrá reprochar, ciertamente, un jesuanismo barato.

Pero ¿es suficiente esta acentuación de la dimensión escatológica de Jesús? Sobre todo, ¿es suficiente a la vista del final de Jesús en la cruz? En efecto, Jesús no murió dulcemente en la cama, ni de un infarto de miocardio a orillas del lago de Genesaret, ni fue lapidado, lo que también habría sido posible[26]. Antes bien, murió en la cruz bajo el signo del abandono de Dios. A la sazón, esta forma concreta de morir debió de entenderse no solo como infamia extrema, sino incluso como maldición divina. El escándalo que supone esta muerte no se puede acallar con una teología general de la muerte. Hay que percatarse más bien de que esta muerte de Jesús, que es consecuencia de su actividad, arroja nueva luz sobre esta, así como sobre su pretensión escatológica. Únicamente desde este final concreto se percibe lo singular y especial de su actividad terrena. Pero si se ve la entera vida de Jesús a la sombra de la cruz, entonces se pregunta uno cómo este hombre que muere abandonado por Dios puede fundamentar para nosotros la fe y la confianza en Dios. ¿No es un inocente asesinado más, un muerto sin esperanza más? ¿No es razón más para la resignación y el escepticismo que para la esperanza y la confianza en Dios? Estos interrogantes se agudizan aún más si se afirma que Jesús vinculó su anuncio escatológico, o sea, su «causa», esencialmente con la pretensión escatológica de su persona. Con su llegada estaba también en camino la *basileía* de Dios. Pero ¿qué pasó entonces con su muerte? Con ella, ¿murió también su «causa»? ¿Cómo puede ser entonces el Jesús terreno el fundamento de nuestra fe?

Pesch puede señalar que en el judaísmo de la época había categorías que posibilitaban la interpretación creyente del fenómeno de la cruz. Pero también debería mostrar, a la inversa, cómo el cristianismo primitivo, aplicando todos los enunciados de resurrección y rapto en aquel entonces disponibles al Crucificado, interpretó a este de un modo nuevo desde la cruz. Ferdinand Hahn ha señalado esta *interpretatio christiana* de las expectativas mesiánicas judías[27]. Ernst Käsemann[28] y Jürgen Moltmann[29] han puesto de manifiesto el significado que esto tuvo para la confrontación con el entusiasmo de las comunidades helenísticas, a saber, que no hay *theologia resurrectionis* sin *theologia crucis*. Frente a Rudolf Pesch habría que mostrar ahora qué significó para el judeocristianismo y sus expectativas de resurrección el nexo –constitutivo en el Nuevo Testamento– entre la cruz y la resurrección. Es evidente que el Nuevo Testamento, tras la ruptura que implica la cruz, no entendió la resurrección como un regreso a la vida antigua, sino como la irrupción cualitativa de la nueva vida en el nuevo eón y como un modo cualitativamente nuevo de la presencia de Jesús «en espíritu». La resurrección de Jesús, por lo tanto, no se entendió a la manera del retorno de Elías, que según la noción veterotestamentario-judía no murió, ni tampoco a la manera en que a la sazón se veía

popularmente en el Jesús terreno a Juan redivivo. Todas estas analogías y paralelismos tal vez fueran puntos de enganche; pero si se consideran con mayor detenimiento, evidencian justo lo cualitativamente singular e inderivable que era el mensaje cristiano sobre la resurrección. Si se queda uno en las nociones judías, no se llega más que a su recepción cristianizadora. En el fondo, no se llega entonces sino a un judaísmo reformista, pero no a la nueva alianza que también las comunidades judeocristianas vieron ya relativamente pronto fundada en la sangre derramada en la cruz (cf. Mc 14,24 par.).

En consecuencia, si se toma en serio que la cruz arroja nueva luz tanto sobre la actividad del Jesús terreno como sobre los enunciados relativos a la resurrección, o sea, que la cruz es el verdadero *proprium christianum*[30], entonces el mayor enigma y la auténtica debilidad de las consideraciones de Pesch es que quiera tender los cimientos de una teología de la resurrección y opine que puede hacerlo al margen de una teología de la cruz. El verdadero problema para la cuestión del surgimiento de la fe pascual no son los estados de ánimo de los discípulos después de la crucifixión, sino la cruz y el Crucificado mismos.

En el Nuevo Testamento se trata siempre, por tanto, de la resurrección del Crucificado. Con ello se dicen dos cosas: la identidad del Jesús terreno y crucificado con el Cristo resucitado y glorificado, pero también la diferencia entre la realidad del Jesús terreno y la realidad del Resucitado. De ahí que en uno de los más antiguos esbozos cristológicos del Nuevo Testamento, la llamada cristología de los dos estadios, se distinga entre el modo de existencia de Cristo «según la carne» y el modo de existencia «según el Espíritu» (cf. Rom 1,3s). A despecho de la identidad y continuidad entre el Jesús terreno anunciador y el Cristo glorioso anunciado, se afirma que la resurrección no es solo cifra o emblema, expresión, símbolo de la permanente validez de Jesús, de su misión, su mensaje escatológico, su actividad y su pretensión. Antes al contrario, la resurrección es una realidad con contenido propio[31]: la nueva vida del Crucificado en el reinado de Dios. Eso significa que la relación entre el Jesús terreno y la fe en la resurrección no se puede concebir solo con ayuda del esquema «enunciado y confirmación»; hay que pensarla más bien con ayuda del esquema bíblico «promesa y cumplimiento sobrepujante»[32]. Así como Jesús fue la interpretación definitiva del Antiguo Testamento, que sobrepujaba todo lo anterior, así también la resurrección es el cumplimiento sobrepujante e históricamente no sobrepujable ya de la pretensión escatológica de Jesús. No puede entenderse desde el punto de vista de una mera teología kerigmática y, por lo tanto, de forma entusiasta; ni tampoco desde un punto de vista meramente jesuánico y, por ende, judío. Tan solo cabe comprenderla desde el destino global de Jesús, desde la fidelidad creadora de Dios, quien, pese a la infidelidad de los hombres, cumple con creces su promesa.

Sin este modo cualitativamente nuevo del cumplimiento, tampoco nos sirve de nada el Jesús terreno. Sin la resurrección, nuestra fe está vacía y resulta vana (cf. 1 Cor 15,14). Dada tal afirmación, los inmensos esfuerzos de algunos exégetas actuales para arreglárselas en la medida de lo posible sin la resurrección o, al menos, interpretarla solo

como cifra o emblema, símbolo, expresión de la permanente validez del Jesús terreno parecen –justo desde el punto de vista exegético– difícilmente comprensibles. Pero con ello se plantea de nuevo la pregunta: ¿cómo se llega a la fe en la resurrección del Crucificado? ¿Cómo se fundamenta esta fe?

IV. Surgimiento y fundamentación de la fe en la resurrección

El Nuevo Testamento «explica» el surgimiento de la fe en la resurrección mediante «apariciones» del Resucitado a testigos elegidos, que en virtud de tales apariciones se saben enviados a anunciar que Jesús es el Cristo, es decir, el Mesías elegido y glorificado por Dios[33]. Rudolf Pesch independiza el motivo del envío y explica los relatos de apariciones como fórmulas de legitimación, cuya función consiste en mostrar como autoridad a los mencionados destinatarios de las apariciones. Esta tesis, defendida ya en su día por Adolf von Harnack[34], es realmente funesta en sus consecuencias sistemáticas. Los relatos de apariciones y los enunciados sobre la resurrección devienen con ello legitimación y sanción de «relaciones de poder en la Iglesia». En cambio, si no se entienden de manera exclusivamente funcional, sino como un envío personal por el Señor glorificado, contienen un motivo de crítica de la autoridad y de las ideologías. Y entonces interpretan la autoridad eclesiástica como servicio autorizado que tiene que medirse tomando como criterio tanto al envío como al enviador mismo.

Lo único que hace la interpretación de Pesch es desplazar el problema hacia atrás. Si los relatos de apariciones suponen ya la fe en la resurrección, ¿cómo surgió esta? Si la resurrección representa, en el sentido del Nuevo Testamento, la irrupción cualitativamente nueva de un eón nuevo respecto de la actuación terrena, Pesch debería mostrar con mayor claridad que hasta ahora cómo esto cualitativamente nuevo pudo desarrollarse a partir tan solo de la pretensión escatológica de Jesús en combinación con ideas de la época[35]. Lo mínimo que se le puede exigir a un exégeta que se dispone a explicar el surgimiento de la fe en la resurrección es, en efecto, que explique la fe consignada en el Nuevo Testamento, no el surgimiento de formas previas reconstruidas, que quizá afloran aquí y allá, pero que, vistas en conjunto, no han llegado a ser influyentes. Mientras Pesch no muestre esto, quizá no sea infundada la conjetura de que las cosas ocurrieron tal como las presenta el Nuevo Testamento en una lectura desprejuiciada, a saber, que al nuevo comienzo le corresponde también una nueva iniciativa de Dios o de Cristo en relación con los discípulos.

En modo alguno hay por qué imaginar estas «apariciones» como milagrosas. Al contrario, si se entendieran como milagros exorbitantes que «convencieron» sin más a los discípulos, ello implicaría grotescamente que los primeros testigos de la fe fueron dispensados de la fe[36]. De ahí que se hable a menudo de un «ver creyente»[37]. Sería mejor hablar de la experiencia creyente de que el Espíritu de Jesús sigue activo y de que Jesús está vivo y activamente presente «en el Espíritu»[38]. Por eso, Mt 28,16-20 podría constituir una glosa tardía, pero sumamente precisa y difícilmente sobrepujable en grandiosidad, de lo que en realidad ocurrió en las «apariciones»: que Jesucristo cobró

vigencia de nuevo en la fe de los discípulos; que estos, en la fe, se vieron totalmente interpelados, concernidos, requeridos por él. De acuerdo con todo lo dicho hasta ahora, esta experiencia creyente pudo enlazar con la fe prepascual; asumió de modo creativo nociones de la época, sirviéndose para ello también de la reflexión humana. En todas estas experiencias reconoció la fe la inconfundible realidad personal del Crucificado.

Términos o expresiones como «apariciones», «visión objetiva» y otros parecidos son descripciones sumamente torpes y equívocas, objetivadoras, de este acontecimiento del todo personal. Sin embargo, quizá una breve reflexión filosófica nos ayude a avanzar. Pues filosóficamente cabe mostrar que el comienzo no es sin más el primero de una sucesión de momentos comparables[39]. Antes bien, el comienzo, máxime el comienzo cualitativamente nuevo, contiene e inaugura un desarrollo o una historia posibilitada y condicionada por él. De ahí que constituya un criterio o medida permanente, nunca alcanzada por el desarrollo y la historia posteriores. Así, también el comienzo de la fe cristiana en la resurrección es de naturaleza esencialmente distinta de la posterior fe en la resurrección. La posterior fe en la resurrección está condicionada por la tradición del comienzo. El comienzo mismo, por el contrario, no es transmitido por tal tradición. Puesto que, a consecuencia de ello, posteriormente no podemos tener ya experiencia directa de ese comienzo, la única manera de hablar de él es a través de imágenes y símiles. Se sustrae a las formas de aprehensión disponibles y remite a un misterio ante el cual la exigencia de precisión conceptual se pone en evidencia a sí misma.

Si la pregunta por el surgimiento de la fe en la resurrección se sustrae a la aprehensión constatadora, con tanta mayor fuerza se plantea entonces la pregunta por la fundamentación de la fe en la resurrección. Con independencia de lo que pueda y deba decirse sobre la fe como regalo de la gracia, es asimismo innegable que la fe también es un acto total y plenamente humano, del que debe responderse humanamente. La fe tiene que ofrecer razón de su esperanza (cf. 1 Pe 3,15). Esto es lo que explica que no solo el racionalismo, sino también el fideísmo sea una herejía condenada; y hay que darle la razón a Rudolf Pesch cuando exige preguntar por la fundamentación de la fe también en lo relativo al contenido central de esta fe, la fe en la resurrección de Jesús.

El camino entre la Escila del racionalismo y la Caribdis del fideísmo no es fácil de encontrar[40]. La apologética tradicional se ayudó para ello de la distinción entre el auténtico fundamento de la fe –la autoridad del Dios que da testimonio de sí mismo, la verdad divina que se atestigua y avala a sí misma y que tan solo puede ser comprendida en la fe– y las razones de credibilidad externas, accesibles al conocimiento racional. La resurrección de Jesús o la tumba vacía eran en ello el criterio de credibilidad más importante con mucho, el decisivo, de los plenos poderes y la autoridad concedidos a Jesús por Dios. Este esquema de dos pisos, que diferencia un ámbito natural y otro sobrenatural, cada uno de los cuales posee su propio modo de conocimiento, resulta, como hoy se admite de forma bastante generalizada, insatisfactorio, más aún, insostenible. En la medida en que se refiere a –y critica– este esquema de dos pisos con la expresión «esquema teísta-supranaturalista de revelación», Pesch puede esperar el más amplio asentimiento por parte de los teólogos sistemáticos. Pues este esquema teísta-

supranaturalista comporta una ilegítima limitación de la libertad tanto divina como humana[41]. Asigna el ámbito natural a la razón humana en exclusiva. Pero en el pensamiento no hay lugar, por principio, para señales de prohibición ni para reservas autoritativamente liberadas. Pero, a la inversa, también es cierto que, si se contrapone el ámbito sobrenatural-divino al ámbito natural, Dios deviene una causa junto a otras. Aun cuando se le piense como el ente supremo, resulta limitado por los demás entes y es, por lo tanto, concebido como finito. Su pretensión de ser obedecido incondicionalmente no puede parecer sino arbitraria y autoritaria. Entonces, su revelación no es evangelio liberador, sino esclavizadora ley de fe.

La más eficaz crítica de esta comprensión supranaturalista de la revelación la formuló Ernst Troeltsch, según el cual tal pensamiento supranaturalista no se compadece en absoluto con el moderno pensamiento histórico[42]. Este último parte de la fundamental igualdad de todos los acontecimientos. No conoce, por consiguiente, la distinción entre una historia universal que transcurre de forma natural y una historia de la salvación que se desarrolla milagrosamente. Antes bien, entiende todo acontecimiento concreto por analogía y correlación con los demás acontecimientos. Tal entrelazamiento de un hecho concreto cualquiera con el todo comporta una relativización de los hechos y conocimientos históricos sin excepción; todo es descompuesto, rectificado, modificado mil veces. Eso implica que una fundamentación histórica de la fe, como la que persigue Rudolf Pesch, conduce a las mismas aporías, quizá incluso mayores, que el modelo teísta-supranaturalista de pensamiento. En el marco del pensamiento histórico no cabe fundamentar una pretensión creyente. Al contrario, en tal marco no puede sino aparecer en mayor medida aún como arbitraria y autoritaria, con total independencia de si es blandida por la Iglesia, por los primeros discípulos o por Jesús mismo.

La fe solo puede fundamentarse responsablemente en el marco de la pregunta por el todo de la historia. El todo no es un ámbito más junto a lo concreto. Engloba todo lo concreto y se manifiesta en ello de modos diversos. Dentro de esta pregunta abarcadora por el sentido del todo de la historia, el destino de Jesús, su pretensión escatológica, su fracaso en la cruz y su resurrección pueden convertirse en signo en el que se reflejen la grandeza y la miseria del ser humano en la historia, pero en el que, en mayor medida aún, se ponga de manifiesto y se cumpla anticipadamente la fidelidad histórica de Dios a su creación. Este signo no es una prueba, pero sí una invitación y exhortación –una intimación, podríamos decir– a sumergirse en esta historia, para así experimentar que resiste, que tiene solidez. Su verdad solo puede experimentarse en la medida en que uno mismo se ponga en movimiento, se lance a la aventura de la fe y lleve a cabo el experimento de creer. La verdad de la fe se manifiesta solo en la realización de la fe. La fidelidad-verdad de Dios históricamente experimentada es, por lo tanto, el verdadero fundamento de la fe. En ello hay que dar por entero la razón a la fundamentación tradicional de la fe. Pero la crítica histórica puede ayudarnos a tener presentes los signos históricos de esta fidelidad de la forma más gráficamente concreta y menos deformada posible. Allí donde –y en la medida en que– consigue esto, a la pregunta histórica por el surgimiento de la fe en la resurrección de Jesús le corresponde una relevancia hoy

indispensable para la fundamentación teológica de dicha fe.

---

[1] Cf. DV 24; OT 16.

[2] Cf. R. PESCH, «Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion»: ThQ 153 (1973), 201-228.

[3] *Ibid*., 218.

[4] El programa de Pesch se corresponde en gran medida con el proyecto sistemático de W. Pannenberg, a cuya forma de relacionar la fe y la razón Pesch alude expresamente. Toda vez que este no desarrolla los presupuestos de los que parte, el presente análisis teológico-sistemático tiene que remontarse algo más allá para poder fijar las cuestiones decisivas.

[5] Cf. H. SCHLIER, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968, 69 [trad. esp.: *De la resurrección de Jesucristo*, DDB, Bilbao 1970].

[6] Cf. K. RAHNER, «Grundlinien einer systematischen Christologie», en Íd. y W. Thüsing, *Christologie – systematisch und exegetisch* (QD 55), Freiburg/Basel/Wien 1972, 17-78, aquí 38 [trad. esp.: «Líneas fundamentales de una cristología sistemática», en Íd. y W. Thüsing, *Cristología: Estudio teológico y exegético*, Cristiandad, Madrid 1975].

[7] Cf. R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage*, Göttingen 1967.

[8] Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, vol. 2, ed. M. Redeker, Berlin 1960, 43 [trad. esp.: *La fe cristiana*, Sígueme, Salamanca 2013].

[9] Cf. *ibid*., 82.

[10] Cf. W. MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*, Gütersloh 1964 [trad. esp.: *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Sígueme, Salamanca 1979]; ÍD., *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh 1968 [trad. esp.: *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona 1974].

[11] Cf. F. OVERBECK, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Leipzig 1903[2] (Darmstadt 1963), 36, 74ss y 88s.

[12] Cf. R. PESCH, «Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu» (cf. *supra*, nota 2), 226.

[13] Cf. E. KÄSEMANN, «Sackgassen im Streit um den historischen Jesus», en Íd., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 2, Göttingen 1964, 36.

[14] Cf. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 85-103 [trad. esp.: *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974].

[15] M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, München 1961, 91; cf. también *ibid*., 89.

[16] Cf. E. TROELTSCH, «Über historische und dogmatische Methode in der Theologie», en Íd., *Gesammelte Schriften*, vol. 2, Tübingen 1922[2] (Aalen 1962), 729-753. Para el problema de la reformulación del pensamiento histórico a la vista de la resurrección de Jesús, cf. R. R. NIEBUHR, *Auferstehung und geschichtliches Denken*, Gütersloh 1960; J. MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1964, 156-165 [trad. esp.: *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 2006[7]]; véase también M. HENGEL, «Historische Methoden und theologische Auslegung des Neuen Testaments»: KuD 19 (1973), 85-90.

[17] Cf. espec. W. PANNENBERG, «Heilsgeschehen und Geschichte», en Íd., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 22-78 [trad. esp.: «Acontecer salvífico e historia», en Íd., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976, 211-276]. Sin embargo, no puedo asentir a la relación que Pannenberg establece entre fe y razón (cf. *ibid*., 223-251 [correspondientes a los artículos «Einsicht und Glaube» y «Glaube und Vernunft», no incluidos en la trad. esp.]). Consiguientemente, discrepo también de su tesis de que «la revelación histórica [está] abierta a todo el que tiene ojos para ver» (ÍD., «Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung», en Íd. (ed.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961, 91-114, aquí 98 [trad. esp.: «Tesis dogmáticas sobre la doctrina de la

revelación», en Íd., *La revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1977, 117-146]).

[18] Cf. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (cf. *supra*, nota 14), 79-85; Íd., *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Licht der Theologie*, Göttingen 1964^{2}, 31-39 [trad. esp.: *El hombre como problema: Hacia una antropología teológica*, Herder, Barcelona 1976].

[19] Cf. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes* (QD 2), Freiburg/Basel/Wien 1958 [trad. esp.: *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 2010]; Íd., «Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit», en Íd., *Schriften zur Theologie* 4, Einsiedeln/Zürich/Köln 1960, 157-172 [trad. esp.: «Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual», en Íd., *Escritos de teología* 4, Cristiandad, Madrid 2002, 149-164]; Íd., «Das Leben der Toten», en *ibid*., 429-437 [trad. esp.: «La vida de los muertos», en *ibid*., 401-409]; Íd., «Grundlinien einer systematischen Christologie» (cf. *supra*, nota 6), 38-40. Análogamente, cf. L. Boros, *Mysterium mortis*, Olten 1963^{2}; A. Darlap, «Ewigkeit», en HThG I, 367s [trad. esp.: «Eternidad», en CFT I, 503-508]; J. B. Metz, «Entscheidung», en *ibid*., 283s [trad. esp.: «Decisión», en CFT I, 305-311]; Íd., «Freiheit», en *ibid*., 411 [trad. esp.: «Libertad, III.Teología», en CFT I, 907-918].

[20] Cf. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 249-257 [trad. esp.: *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2007^{14}].

[21] Cf. J. Moltmann, «Gott und Auferstehung», en Íd., *Perspektiven der Theologie*, München/Mainz 1968, 36-56 [trad. esp.: «Dios y resurrección», en Íd., *Esperanza y planificación del futuro: Perspectivas teológicas*, Sígueme, Salamanca 1971]; Íd., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 161-166 [trad. esp.: *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975].

[22] Cf. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M. 1968 [trad. esp.: *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1982].

[23] Cf. H. Braun, «Der Sinn der neutestamentlichen Christologie», en Íd., *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1962, 274s.

[24] Cf. M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1957, 301 [trad. esp.: *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid 2001]: «La historiografía calcula lo venidero a partir de las imágenes que, determinadas por el presente, se hace de lo pasado. La historiografía es la permanente destrucción del futuro y de la referencia histórica al advenimiento del destino».

[25] Cf. K. Schäfer, «Rückfrage nach der Sache Jesu», en N. Greinacher, K. Lang y P. Scheuermann (eds.), *In Sachen Synode*, Düsseldorf 1970, 164-167.

[26] Cf. R. Brown, «Die christliche Botschaft. Biblische Überlegungen», en *Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970*, Einsiedeln/Mainz 1971, 71 [trad. esp. del orig. inglés: «El mensaje cristiano (reflexiones bíblicas)», en *El futuro de la Iglesia*: Conc (Esp), Número extra (Dic. 1970), 227-232]: «El cristianismo no sería ni de lejos la misma religión si Jesús hubiera muerto de un infarto de miocardio a orillas del lago de Genesaret. Jesús no venció sencillamente a la muerte; su victoria se consumó más bien a través del sufrimiento, la infamia, la fechoría humana y la entrega última de uno mismo por amor».

[27] Cf. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1964^{2}, 160, 195s, 211, 214 y 217s.

[28] Cf. E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1972^{5}, 89-114 [trad. esp.: *La llamada de la libertad*, Sígueme, Salamanca 1985].

[29] Cf. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (cf. *supra*, nota 16), 140-149.

[30] Cf. Íd., *Der gekreuzigte Gott* (cf. *supra*, nota 21), 78-183.

[31] Cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, Zollikon/Zürich 1953, 335s; K. Rahner, *Grundlinien einer systematischen Christologie* (cf. *supra*, nota 6), 44.

[32] Cf. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 2, München 1960, 327-346 y 370-401 [trad. esp.: *Teología del Antiguo Testamento*, vol. 2, Sígueme, Salamanca 2009^{9}].

[33] Aquí no podemos ocuparnos de los problemas exegéticos planteados por R. Pesch en relación con las apariciones pascuales. Al respecto, cf. las contribuciones exegéticas de K. H. Schelkle, P. Stuhlmacher, y M. Hengel. Para el planteamiento sistemático, cf. H. U. von Balthasar, «Mysterium paschale», en

MySal (D) III/2, 281-288 [trad. esp.: «El misterio pascual», en MySal (Esp) III, 666-813]; K. LEHMANN, «Die Erscheinung des Herrn. Thesen zur hermeneutisch-theologischen Struktur der Ostererzählungen», en H. Feld y J. Nolte (eds.), *Wort Gottes in der Zeit* (FS K. H. Schelkle), Düsseldorf 1973, 361-377.

[34] Cf. A. VON HARNACK, «Die Verklärungsgeschichte, der Bericht des Paulus 1 Kor 15,3ff. und die beiden Christusvisionen des Petrus»: SPAW.PH (Berlin 1922), 62-80. Recientemente, cf. W. MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem* (cf. *supra*, nota 10), 20-26; U. WILCKENS, «Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen», en W. Joest y W. Pannenberg (eds.), *Dogma und Denkstrukturen*, Göttingen 1963, 56-95; ÍD., *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt* (ThTh 4), Stuttgart/Berlin 1970, 24-29; J. MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung* (cf. *supra*, nota 16), 173-184.

[35] Las tesis de R. Pesch no son del todo nuevas; además de en U. Wilckens y K. Berger, por él citados, se encuentran ya, por ejemplo, en M. BUBER, «Zwei Glaubensweisen», en Íd., *Werke*, vol. 1, München 1962, 724s [trad. esp.: *Dos modos de fe*, Caparrós, Madrid 1996], así como en la bibliografía más antigua allí citada. Entre autores más recientes, cf. H. R. SCHLETTE, *Epiphanie als Geschichte*, München 1966, 67-75; W. EBERT, «Die Kirche des Osterglaubens. Zur Diskussion über die Auferstehung Jesu»: *Hochland* 60 (1967/1968), 305-331, espec. 321-323. Para una crítica de esta posición, cf. F. MUSSNER, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969, 22-29 [trad. esp.: *La resurrección de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1971].

[36] Cf. G. EBELING, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1961, 80-85.

[37] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th*. III q. 55 a. 2 ad 1: *oculata fide viderunt*, «vieron con los ojos de la fe»; véase también *ibid*., q. 54 a. 1 ad 2 y 3.

[38] Cf. K. RAHNER, *Grundlinien einer systematischen Christologie* (cf. *supra*, nota 6), 40-44.

[39] Cf. A. DARLAP, «Anfang», en LThK[2] 1, 525-529; ÍD., «Anfang und Ende», en SM (D) 1, 138-145 [trad. esp.: «Principio y fin», en SM (Esp) V, 553-561].

[40] Para lo que sigue, cf. W. KASPER, «Introducción a la fe», en Íd., *El Evangelio de Jesucristo* (OCWK 5), Sal Terrae, Santander 2013, 13-172, aquí 62-71.

[41] Cf. P. TILLICH, *Systematische Theologie*, vol. 2, Stuttgart 1958, 11-16 [trad. esp. del orig. inglés: *Teología sistemática*, vol. 2, Sígueme, Salamanca 2012[5]].

[42] Cf. E. TROELTSCH, «Über historische und dogmatische Methode in der Theologie» (cf. *supra*, nota 16).

7

Singularidad y universalidad de Jesucristo

En la teología actual está produciéndose con creciente claridad un giro. Después de que las cuestiones eclesiológicas, que han ocupado el primer plano en las últimas décadas, hayan terminado degenerando en estériles y monótonos debates estructurales o se hayan deslizado hacia el campo de la polémica y la agitación político-eclesiástica, reaparece ahora la pregunta por el «asunto» [*Sache*] en torno al cual gira la fe. Este «asunto» no es una idea, ni un principio, ni una serie de estructuras, sino un nombre, una persona: Jesucristo. Así, la cristología vuelve a ocupar el centro del interés[1].

I. Dos olas de nueva reflexión cristológica

1. *Reinterpretación del dogma clásico*

La primera ola de nueva reflexión cristológica comenzó hará pronto veinticinco años con motivo del sesquimilenario del Concilio de Calcedonia (451-1951). Se caracteriza por el programático artículo de Karl Rahner: «Calcedonia: ¿fin o principio?»[2]. Rahner expuso que toda definición conciliar constituye el final y el resultado de un debate, la victoria y la univocidad de la verdad, pero al mismo tiempo es también el comienzo de nuevas indagaciones y visiones más profundas. Rahner habló de la autotrascendencia de toda fórmula: «no porque sea falsa, sino cabalmente porque es verdadera», debe ser repensada sin cesar; «permanece viva justo en la medida en que es explicada». Así surgieron relevantes reinterpretaciones del dogma de Calcedonia. Junto a Rahner, hay que mencionar sobre todo a Bernhard Welte, Felix Malmberg y Edward Schillebeeckx. También Piet Schoonenberg se cuenta entre este grupo, aunque su interpretación condujo a una inversión de la fórmula de Calcedonia y, por consiguiente, desbordó su marco.

El objetivo fundamental de todos estos intentos era mostrar cómo puede entenderse en la fe el dogma «Dios verdadero y hombre verdadero», o sea, cómo un hombre concreto puede ser al mismo tiempo Dios y reclamar para sí una relevancia universal, absoluta y no sobrepujable ya. En otras palabras, la pregunta rezaba: ¿cómo es concebible un acontecimiento escatológico en la historia?

2. *El Jesús histórico como criterio objetivo*

La segunda ola de la nueva reflexión cristológica giró materialmente alrededor del mismo problema. Estuvo presidida por el redescubrimiento de la búsqueda del Jesús histórico, con el que los discípulos de Rudolf Bultmann (Ernst Käsemann, Ernst Fuchs, Günther Bornkamm y James McConkey Robinson, entre otros) preludiaron la era posbultmanniana. La teología católica asumió el nuevo planteamiento con mucha rapidez (Josef Rupert Geiselmann, Anton Vögtle, Heinz Schürmann, Franz Mussner, Josef Blank, Hans Küng, etc.)[3]. Se cobró conciencia de que la cristología no consiste solamente en la interpretación y reinterpretación de fórmulas confesionales kerigmáticas o dogmáticas, sino que todas estas fórmulas no pretenden sino enunciar la relevancia escatológica de la persona y la obra de Jesús y tienen, por consiguiente, en el Jesús histórico su criterio objetivo. En la confesión de fe: «Jesús es el Cristo, el Señor, el Hijo de Dios», no solo los títulos «Cristo», «Señor» e «Hijo de Dios» interpretan quién es Jesús, sino que a través del propio Jesús, su conducta, su predicación y su destino se interpreta cómo han de entenderse cristianamente estos títulos, que aparecen también en otros momentos de la historia de las religiones. Si estas confesiones y títulos no tuvieran ningún engarce en el Jesús histórico, la fe en Cristo sería una mera ideología, una cosmovisión general sin fundamento histórico. Pero si la historia no fuera ya el punto de intersección del acontecimiento escatológico, tampoco la encarnación de Dios sería tomada en serio; estaríamos ante una nueva forma de docetismo.

3. *¿Jesuología en lugar de cristología?*

El alejamiento respecto de la cristología kerigmática de Bultmann fue también, en gran medida, un alejamiento de la cristología dogmática, que en el ámbito protestante había sido renovada de manera impresionante sobre todo por Karl Barth. El lugar de la cristología lo ocupó con frecuencia una jesuología; el punto de partida pasó a ser, en vez de la fe bíblica o eclesial en Jesucristo, la fe del propio Jesús. Los esbozos de Gerhard Ebeling y Friedrich Gogarten apuntan, con mucha altura intelectual, en esta dirección. En vez de ello, en la teología católica se habla casi a manera de eslogan, asumiendo una fórmula de Willi Marxsen, de la «causa de Jesús» (Karl Schäfer, Franz Joseph Schierse, Josef Nolte, Norbert Greinacher)[4]. De este modo, en la práctica se regresa, en contra de las tendencias originarias de Käsemann y pese a numerosas modificaciones en los detalles, a las aguas de la teología liberal. Se busca en la libre investigación histórica un camino directo hacia el Jesús histórico, eludiendo el kerigma y el dogma, ambos «autoritarios», y se pretende ser de esta forma pío y crítico a la vez. Gotthold Hasenhüttl quiere justificar así incluso un cristianismo sin Iglesia[5]. ¡Uno no se deja disuadir de este audaz intento por el evidente fracaso de la investigación liberal de la vida de Jesús, evidente desde Albert Schweitzer, ni por la afirmación de Franz Overbeck de que «quien habla de una religión de Cristo y tiene la intención de atenerse a esta se sitúa fuera de la religión cristiana»[6]! La religión de Cristo, señala Overbeck, es una reconstrucción histórica moderna que, como tal, no desempeña papel alguno en la Biblia ni en la tradición.

Pero fundamentar la fe en una reconstrucción científica significa además, según

Martin Kähler, sustituir la autoridad del kerigma y del dogma por la siempre mudable autoridad de la ciencia y «afianzarse sobre algo que solo se conoce por aproximación y sobre una masa móvil de detalles que sin cesar se desplazan y ven modificado su alcance»[7]. De este modo, la pretensión de autoridad que Jesús reclamó para sí no puede parecer, en último término, sino decisionista y arbitraria. A partir solo de la singularidad histórica de Jesús no puede fundamentarse su relevancia universal. En tal caso, la persona de Jesús terminará siendo intercambiada por otros portadores de las mismas ideas u otras parecidas, una consecuencia que Nolte ha extraído explícitamente entretanto[8]. Con ello se renuncia por igual a la universalidad de Jesucristo y a su singularidad histórica.

4. *Cristología implícita y explícita*

Puesto que, desde el punto de vista de las fuentes, solo tenemos acceso a Jesús a través del kerigma y el dogma de la Iglesia, tampoco científicamente existe otro camino para una cristología consciente de las cuestiones metodológicas que partir de la confesión de fe bíblica y eclesial que afirma que Jesús es el Cristo, el Señor, el Hijo de Dios, etc. Hay que interpretar esta confesión de fe y preguntarse cómo, por qué y con qué legitimidad el Jesús anunciador se convirtió en el Cristo anunciado. Este camino hacia una nueva fundamentación de la cristología lo emprendió ya muy pronto el catedrático tubingués de teología dogmática Geiselmann en su libro *Jesús el Cristo*; aunque los detalles históricos de este intento han quedado entretanto superados, la idea fundamental de su enfoque sigue siendo válida. Hoy, bajo otros supuestos, Wolfhart Pannenberg, Eberhard Jüngel y Jürgen Moltmann intentan fundamentar de forma nueva la cristología a partir de la correlación entre el Jesús histórico y el Cristo anunciado. En ello consiguen mostrar que la pretensión escatológica de plenos poderes que blande Jesús, su llamamiento a una decisión incondicional a la vista de su llegada y actividad, la manera, por consiguiente, en la que vinculó su causa –la llegada del reinado de Dios– con su propia persona, implica una cristología a la que, en virtud de las experiencias pascuales, se respondió mediante un anuncio y unos credos cristológicos explícitos. La cristología pospascual no es sino el desarrollo ontológico de lo que Jesús vivió ónticamente[9]. Así pues, el Jesús histórico no se puede contraponer a la confesión de fe en Cristo ni al dogma cristológico. Antes bien, la relevancia universal de Cristo para la fe se funda en su historia y su destino singulares.

Por lo tanto, cuando, como cristianos, nos remitimos a Jesucristo y confesamos nuestra fe en él, «Jesucristo» es, en el fondo, «la» fórmula abreviada de la entera fe cristiana. Jesucristo no es un nombre propio compuesto, como hoy lo es, por ejemplo, Josemaría, sino la confesión de que Jesús es el Cristo, o sea, de que este singular e inintercambiable Jesús de Nazaret es a la vez el Mesías enviado por Dios, el cumplimiento escatológico de la historia, la salvación del mundo. Él es la llegada del reinado de Dios en persona, la anticipación del tiempo en el que Dios será «todo en todo». En él se anticipa en la historia esta consumación; en él, Dios es todo en todo; por eso, lo confesamos como el Hijo de Dios.

II. Distintas interpretaciones de la relevancia escatológica de Jesús

La teología tiene la tarea de interpretar la confesión: «Jesús es el Cristo», y de mostrar cómo aquí una persona históricamente singular tiene a un tiempo relevancia universal y, por ende, escatológico-definitiva. Para mostrar esto, la teología ha emprendido tres caminos distintos.

1. *Cristología del Logos*

El intento más antiguo se encuentra en la cristología del Logos elaborada por los apologetas en el siglo II. Veían por doquier en el mundo, tanto en la naturaleza como en la historia, tanto en la filosofía como en las religiones, *lógoi spermatikoì*, fragmentos del único Logos operante, manifestado en plenitud en Jesucristo. Esta interpretación cosmológica de la fe en Cristo ha sido renovada de forma genial en nuestro siglo sobre todo por Pierre Teilhard de Chardin. Teilhard no parte ya, sin embargo, de una imagen estática, sino dinámico-evolutiva del mundo e intenta mostrar que la cosmogénesis y la antropogénesis alcanzan su consumación en la cristogénesis. Jesucristo es entonces la evolución llegada a sí misma.

2. *La cristología como antropología*

Un segundo intento procede no cosmológica, sino antropológicamente. En efecto, según la antropología clásica, el hombre es el ser que existe en un aquí y ahora histórico e inintercambiable; pero se trata a la vez del ser que, en virtud de su libertad, está abierto, trasciende con sus preguntas todo lo existente y se interroga por la realidad en su conjunto. El hombre es, según la definición de Tomás de Aquino, *quodammodo omnia*, de algún modo todas las cosas, menesterosa remisión a un misterio de plenitud. Con ello, la encarnación de Dios en Jesucristo puede entenderse, en palabras de Karl Rahner, como «el caso singularmente supremo de la realización esencial de la realidad humana»[10]; la cristología es la antropología en su realización más radical. En ello, Rahner se atiene a la singularidad e inderivabilidad de esta realización. En otros autores, en cambio, de ahí resulta una reducción antropológica: Jesucristo se convierte en cifra de la condición humana auténtica (Fritz Buri, Schubert Miles Ogden, Dorothee Sölle, Paul Matthews van Buren); y la cristología, en variable de la antropología (Herbert Braun).

3. *Interpretación desde la óptica de la historia universal*

Como tercer camino, por último, intentan Pannenberg y, de otro modo, Moltmann mostrar la universalidad de Jesús en el horizonte de la historia universal, haciendo comprensible el pensamiento histórico-salvífico de la Biblia con ayuda de la filosofía de la historia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Jesucristo es el final anticipado de la historia.

El peligro inherente a estos intentos radica en que subsumen la singularidad de Jesucristo en un universal y llegan a un cristianismo que acaece anónimamente por

doquier en la historia de la humanidad[11]. Este inconveniente lo puso ya de relieve David Friedrich Strauss en su confrontación con Hegel: «No es así como se realiza la idea, derramando toda su plenitud en un único ejemplar y cicateando con todos los demás; sino que prefiere distribuir su riqueza entre una serie de ejemplares que se complementan mutuamente, entre individuos que alternativamente se autoafirman y se reemplazan unos a otros… Pensadas en un solo individuo, en un Dios-hombre, las propiedades y funciones que la doctrina eclesial atribuye a Cristo se contradicen entre sí: en la idea de la especie concuerdan unas con otras. La humanidad es la unión de las dos naturalezas: el Dios encarnado, el Espíritu infinito enajenado en la finitud, y el espíritu finito que rememora su infinitud»[12]. La religión de Cristo se convierte con ello en la religión de la humanidad[13], y Strauss es suficientemente honesto para responder con un «no» a la pregunta: «¿Somos todavía cristianos?»[14].

4. *Relativización radical de Cristo*

Recientemente, todos estos intentos han sido cuestionados de raíz por el avance de Nolte hacia una cristología de la relevancia [*Bedeutungschristologie*][15]. Lo que persigue Nolte es ante todo reemplazar la categoría «sentido» [*Sinn*][16], utilizada, por ejemplo, por Helmut Gollwitzer y Joseph Ratzinger para interpretar la relevancia universal de Jesús, por la categoría «relevancia (o significado)» [*Bedeutung*]. Según Nolte, con la ambigua e imprecisa categoría «sentido» acaba uno «en el plano inclinado de la profundización neometafísica»[17]. La crítica a la cristología del sentido se dirige en esencia, pues, contra «la cristología del ser, mítica y metafísicamente sobrecargada hasta el extremo»[18], y su escatologización y absolutización de la persona de Jesús. La categoría «relevancia» evita tales absolutizaciones; desemboca en una «instrumentalización, relativización y pragmatización de las atribuciones de valor y de las pretensiones de absolutez»; permanece «en el estatuto de las hipótesis necesitadas de examen»[19]. La cristología de la relevancia «ve en la persona de Jesús el hecho, el símbolo, el emblema y el portador de significado de una libertad determinada por el amor»; cuenta con que, «junto a los pormenores biográficos de Jesús existen y existirán otros hechos, símbolos, emblemas y portadores de significados de una libertad determinada por el amor». «Según esto, hay que relativizar radicalmente lo cristiano y considerarlo tan solo una concreción transitoria, pedagógico-simbólica de un valor de verdad permanente». «La deshipostatización de Jesús y la relativización del cristianismo pueden ampliar el espacio para la grandeza de esa realidad a la que tradicionalmente se denomina “Dios”. De acuerdo con esto, el axioma teológico *Deus maior* tendría que ser precisado mediante el principio *Deus maior Christo et christianismo*. O aún más radicalmente: *Deus maior Deo*. Dios es mayor que lo que en la figura de Jesús y en el cristianismo se denomina “Dios”, y ninguno de estos nombres puede nunca agotar esta grandeza»[20].

Resulta evidente que esta cristología de la relevancia, además de sacar de sus goznes la cristología del sentido y del ser, cuestiona radicalmente los fundamentos de la confesión bíblica y eclesial de fe. Esta, según todos los resultados de la exégesis, la

historia de los dogmas y los nuevos enfoques dogmáticos del siglo XX, tiene su quid precisamente en la afirmación de que este singular, inintercambiable e inconfundible Jesús de Nazaret, su persona, su vida y su destino, es el *Cristo* –o sea, el cumplimiento escatológico-definitivo y no sobrepujable ya de la historia, la salvación del mundo–, en el que Dios se ha definido y comunicado a sí mismo de una vez por todas, de suerte que Jesús forma definitivamente parte de la definición de Dios, así como de la definición del ser humano y del mundo. Por eso, según la Escritura, Jesucristo y su relevancia solamente pueden abordarse en el horizonte universal de la creación (cf. Jn 1,1ss; 1 Cor 8,6; Col 1,15ss; Heb 1,3; y *passim*). Tal pretensión cristiana de absolutez y definitividad representa sin duda un escándalo y una provocación. Pero sin el escándalo del *lógos sàrx egéneto* (Jn 1,14), del «era Dios el que reconciliaba consigo al mundo [es decir, el conjunto de la realidad] en Cristo» (2 Cor 5,19), el cristianismo deja de ser el cristianismo. Lo que queda es lo que Nolte, con un verdadero monstruo léxico, denomina el «efecto logopráctico»[21], más en concreto: seguimiento, ética, virtud, vida y praxis de Jesús[22], es decir, libertad determinada por el amor[23]. Eso no es poco, bien lo sabe Dios, siempre y cuando uno sea lo suficientemente honesto y añada, como hace Nolte, que con ello se asiente a una radical secularización del cristianismo[24]. Así, sin embargo, se despide uno del cristianismo en el sentido de la Escritura y de la tradición. Se renuncia a lo que la teología del siglo XX, a partir de Albert Schweitzer y Johannes Weiss, ha redescubierto como determinación fundamental de todo el cristianismo: su carácter escatológico.

III. La cristología defendible en la actualidad

1. *Cristología pneumatológica*

La defensibilidad de lo cristiano depende de que sea posible formular una cristología defendible. Tal cristología defendible no puede obtenerse a precio de ocasión; tan solo cabe elaborarla en confrontación con las tradiciones modernas de pensamiento. En ello hay que darle la razón a Nolte[25], aunque su avance en esta dirección no se pueda juzgar sino como fracasado en su planteamiento básico. Una indicación importante de cómo podría resultar exitoso este enfoque nuevo lo ofrece, en cambio, Barth en sus últimas publicaciones. En un epílogo a una antología de textos de Schleiermacher[26], el teólogo suizo muestra que la mejor manera de considerar la legítima aspiración de la teología del idealismo alemán y de la teología liberal –contra la que él luchó enconadamente durante toda su vida con una suerte de amor-odio– es como un intento de elaborar una teología del Espíritu, es decir, una teología pneumatológicamente orientada. En efecto, según la Escritura, el *pneûma* es el modo en el que la persona y la obra singulares de Jesucristo tienen repercusión universal y son humana e históricamente experimentables. Las más diversas corrientes convergen hoy en dirección a una renovada pneumatología, que hasta ahora había sido una hijastra de la tradición teológica occidental[27]. La pneumatología podría ser la forma más adecuada de conjugar la singularidad de Jesucristo, su prioridad tanto temporal como ontológica sobre nuestra

experiencia, por un lado, y su universalidad, por otro. A través de su Espíritu, Jesús se corresponde, en efecto, con el esperar y suspirar expectante de todas las criaturas, un esperar y suspirar que de por sí permanece ambiguo y confuso sobre su propio sentido; a través de su Espíritu, Jesús lleva a las criaturas a la consumación de la libertad de los hijos de Dios; a través de su Espíritu, Jesús guía, por consiguiente, «todo hacia el bien». Pero este Espíritu de Cristo puede experimentarse de manera concreta en la oración cultual de la comunidad (cf. Rom 8,19-28)[28].

Aquí, tal cristología pneumatológica tan solo puede ser ya postulada, pero no propiamente desarrollada. Para desarrollarla, sería necesario recurrir, por una parte, a los estadios más tempranos de la cristología del Espíritu en la Escritura y en los padres de la Iglesia y, por otra, entablar una confrontación con la filosofía moderna del espíritu, como la encontramos sobre todo en Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling y Georg Wilhelm Friedrich Hegel, autores de los últimos grandes proyectos filosóficos globales. En lugar de ello, para concluir presentaremos aquí, al hilo de tres tesis, qué relevancia podría corresponderles a las afirmaciones metafísicas[29] –criticadas no solamente por Nolte, sino también por muchos otros, y con frecuencia por entero malentendidas[30]– en una cristología del Espíritu de tales características[31].

2. *Metafísica en la cristología*

1. El cristiano, por su fe, no puede por menos de plantearse preguntas metafísicas. Cree que en Jesucristo se ha revelado el misterio más profundo, el misterio último de toda la realidad. Con ello, su fe le sitúa en el horizonte más universal que quepa imaginar. Así, pues, si quiere dar razón de su esperanza (cf. 1 Pe 3,15) y esforzarse por comprender su fe (*fides quaerens intellectum*), tan solo puede hacerlo a la vista de la pregunta por el conjunto de la realidad o, dicho filosóficamente, a la vista de la pregunta por el ser del ente, es decir, a la vista de la pregunta fundamental de la metafísica. Con esta obligación de afrontar preguntas metafísicas, el cristiano, sin embargo, no está todavía comprometido con una concreción histórica de la metafísica, como, por ejemplo, la metafísica aristotélico-tomista. El pluralismo de filosofías y teologías no solamente es legítimo, sino necesario. Pero los teólogos que por principio rechazan, menosprecian o ridiculizan el inquirir metafísico no saben lo que hacen. Pues en una situación en la que el horizonte de la indagación y el pensamiento humanos se torna, como salta a la vista, crecientemente más estrecho, perspectivista y unidimensional, en la que solo interesan y tienen valor los hechos, en la que todo –incluido el ser humano– es subordinado a un fin, instrumentalizado y manipulado, al cristiano se le nombra guardián del inquirir metafísico. De ahí que le corresponda, en representación de la humanidad, mantener abierto el horizonte que se oscurece, para así ser a un tiempo procurador de la libertad humana, que nunca se debe instrumentalizar, relativizar ni subordinar pragmáticamente a un fin.

2. La fe cristiana constituye el cuestionamiento más radical de toda metafísica cerrada en sí misma; le es inherente un móvil de crítica de las ideologías. Confiesa que en Jesucristo se ha revelado el misterio más profundo y último de toda la realidad de un

modo totalmente singular, inderivable, irrepetible y no sobrepujable. Esta singularidad histórica es la manifestación a modo de signo –la otra cara, por así decir– de la soberana libertad de la gracia de Dios, que en Jesucristo se ha hecho patente para todos nosotros. El misterio más profundo y último de la realidad entera se revela, en consecuencia, en Jesucristo como libertad divina en el amor. Dios, tal como se ha revelado en Jesucristo, no es subsumible, pues, en un concepto universal de ser. Jesucristo no puede entenderse como caso, ni siquiera como el caso supremo, de una cosmología, una antropología o una filosofía de la historia. El primer ensayo ambicioso de una subsunción [*Aufhebung*] del cristianismo en una especulación cosmológica tuvo lugar en el gnosticismo y el arrianismo. Frente a tal intento, el dogma del Concilio de Nicea significa que el Hijo es de la misma naturaleza que el Padre (*homooúsios*): a pesar de –y en– la terminología filosófica, no una helenización, sino una deshelenización, una ruptura del marco helenístico de pensamiento[32]. Es un enlace en la contradicción, que debe servir de modelo para todo otro encuentro entre la fe en Cristo y la metafísica filosófica. En este punto tiene razón la teología protestante de la cruz frente a una *theologia gloriae* que no se tome en serio la ocultación de Dios revelada en la cruz. ¡La lógica de la cruz no debe ser vaciada por la sabiduría del Logos (cf. 1 Cor 1,17s)!

3. La fe cristiana determina el sentido del ser como amor. Parte del suceso singular acontecido en Jesucristo y percibe en él el significado definitivo de la realidad en su conjunto. La interpretación cristiana del sentido del ser se basa, por tanto, en una historia singular; acentúa el problema de ser y tiempo, que en la metafísica clásica suele quedar oculto. El ser es temporal e histórico; es acontecimiento. Una cristología ontológica, del ser, que se entienda correctamente a sí misma no lleva, por lo tanto, a la cosificación y objetivación temida por Bultmann. Parte de lo que fue el centro de la realización existencial de Jesús, el *hypèr hymôn*, el ser para los demás, la representación universal, la existencia como proexistencia[33]. Esto implica una subversión, tan radical como pueda pensarse, de toda la metafísica antigua. Lo supremo ya no es, como en Aristóteles, la sustancia que descansa y es en sí, sino aquello que para Aristóteles era el ser más débil, la relación, el ser para los demás, el amor que se regala a sí mismo. Pero declarar el amor como sentido del ser implica también la superación de la dialéctica de sujeto y objeto, de amo y siervo que domina todo el pensamiento moderno y que el marxismo invierte, pero no puede eliminar.

De ahí que la doctrina de la Trinidad, que define a las personas divinas como relaciones subsistentes –como proceder unas de otras, ser unas para otras, existir unas con otras– no sea una especulación abstracta, sin consecuencias para la praxis, sino la exégesis concienzuda y la descripción puntual de lo que en Jesucristo se ha revelado como el fundamento y sentido último de la realidad entera: el ser como amor que se comunica a sí mismo. Por eso, la doctrina de la Trinidad no representa tampoco una cosificación mitológica y metafísica de la fe en Cristo. Se trata más bien, a su manera, de una desmitologización, es decir, desobjetivización de la fe. Es el intento de pensar el ser de Dios en devenir[34]; o según su intención más profunda, un avance hacia un pensamiento histórico, sin entregarlo todo, no obstante, a un actualismo sin consistencia

ni a un relativismo que todo lo nivela. Al fin y al cabo, no es cierto que de la doctrina de la Trinidad no pueda extraerse «absolutamente nada para el terreno práctico»[35]. Al contrario, «la libertad determinada por el amor» encuentra aquí su fundamentación más honda.

Para el creyente, Jesucristo es un signo anticipador y realmente actualizador del sentido definitivo de la realidad, un signo que suscita esperanza. Esta, por esencia, no puede demostrarse (cf. Rom 8,24). Si se quiere, cabe decir que se trata de una hipótesis que debe exponerse a la acreditación histórica. A causa de la pretensión universal de esta hipótesis, el experimento que aquí debe realizarse coincide, sin embargo, con el experimento de la vida y de la historia[36]. Solo escatológicamente puede considerarse como decidido de una vez por todas. Entretanto, el creyente no puede más que tratar de ser para los demás, en tanto en cuanto «en el Espíritu» sigue a Jesús en el servicio vicario del amor, signo de esta esperanza.

---

[1] Informes bibliográficos sobre cristología: A. GRILLMEIER, «Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie», en J. Feiner, J. Trütsch y F. Böckle (eds.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1957, 265-299 [trad. esp.: «La imagen de Cristo en la teología católica actual», en *Panorama de la teología actual*, Castilla, Madrid 1961, 335-376]; R. LACHENSCHMID, «Christologie und Soteriologie», en H. Vorgrimler y R. van der Gucht (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, vol. 3, Freiburg i.Br. 1970, 82-120; J. GALOT, *Vers une nouvelle Christologie*, Gembloux 1971 [trad. esp.: *Hacia una nueva cristología*, Mensajero, Bilbao 1972]; J. PFANMATTER y F. FURGER (eds.), *Theologische Berichte II. Zur neueren christologischen Diskussion*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1973; H. TIEFENBACHER y A. SCHILSON, «Die Frage nach Jesus dem Christus»: HerKorr 26 (1972), 563-570; K. REINHARDT, «Die Einzigkeit der Person Jesu Christi. Neue Entwürfe»: IkaZ 2 (1973), 206-224; W. KASPER, «Jesús, en la disputa de las opiniones», incluido en el presente volumen, 65-79.

[2] Cf. K. RAHNER, «Chalkedon – Ende oder Anfang?», en A. Grillmeier y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. 3, Würzburg 1954, 3-49, reproducido con otro título en K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* 1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1954, 169-222 [trad. esp.: «Problemas actuales de cristología», en Íd., *Escritos de teología* 1, Taurus, Madrid 1961, 167-221].

[3] Informes bibliográficos más recientes: F. J. SCHIERSE (ed.), *Jesus von Nazareth*, Mainz 1972; P. FIEDLER y L. OBERLINNER, «Jesus von Nazareth. Ein Literaturbericht»: BiLe 12 (1972), 52-74; G. SCHNEIDER, «Jesus-Bücher und Jesus-Forschung 1966-1971»: ThPQ 120 (1972), 155-160; H. SCHÜRMANN, «Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung»: GuL 46 (1973), 300-310.

[4] A modo de síntesis, cf. J. NOLTE, «Die Sache Jesu und die Zukunft der Kirche. Gedanken zur Stellung von Christologie und Ekklesiologie», en F. J. Schierse (ed.), *Jesus von Nazareth* (cf. *supra*, nota 3), 214-233, más referencias bibliográficas en 216, nota 3; para una crítica al respecto, cf. W. KASPER, «La causa de Jesús: Legitimidad y límites de un intento de interpretación», incluido en el presente volumen, 51-64.

[5] Cf. G. HASENHÜTTL, *Christentum ohne Kirche* (Der Christ in der Welt, XIV, 4), Aschaffenburg 1972.

[6] F. OVERBECK, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Leipzig 1903^{2} (Darmstadt 1963^{3}, 75).

[7] M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (Leipzig 1892), München 1961, 91.

[8] Cf. J. NOLTE, «“Sinn” oder “Bedeutung” Jesu?»: WuW 28 (1973), 322-328.

[9] Al respecto, cf. W. KASPER, «Jesús, en la disputa de las opiniones» (cf. *supra*, nota 1), 74s; ÍD., «Jesús y la fe», incluido en el presente volumen, 534-551.

[10] Cf. K. RAHNER, «Zur Theologie der Menschwerdung», en Íd., *Schriften zur Theologie* 4, Einsiedeln/Zürich/Köln 1960, 142 [trad. esp.: «Para la teología de la encarnación», en Íd., *Escritos de teología* 4, Taurus, Madrid 1964, 139-158]. De K. Rahner veáse además, entre otros: «Die Christologie

innerhalb einer evolutiven Weltanschauung», en Íd., *Schriften zur Theologie* 5, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 183-221 [trad. esp.: «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», en Íd., *Escritos de teología* 5, Taurus, Madrid 1964, 181-219]; *Ich glaube an Jesus Christus* (ThMed 21), Einsiedeln/Zürich/Köln 1968; «Grundlinien einer systematisierten Christologie», en K. Rahner y W. Thüsing, *Christologie – systematisch und exegetisch* (QD 55), Freiburg i.Br. 1972, 15-78 [trad. esp.: «Líneas fundamentales de una cristología sistemática», en *Cristología: Estudio teológico y exegético*, Cristiandad, Madrid 1975].

[11] Sobre este peligro ha llamado reiteradamente la atención H. U. VON BALTHASAR; véase una sintética presentación de ello en ÍD., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963 [trad. esp.: *Solo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2011^{3}], espec. los capítulos: «Die kosmische Reduktion» (8-18) y «Die anthropologische Reduktion» (19-32).

[12] D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, vol. 2, Tübingen 1836, 734 [trad. esp.: *Nueva vida de Jesús*, Sempere y Cía., Valencia 1905].

[13] Cf. ÍD., *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig 1864, 625.

[14] Cf. ÍD., *Der alte und der neue Glaube*, Leipzig 1872^{2}, 94 [trad. esp.: *La antigua y la nueva fe: Análisis crítico del desarrollo evolutivo de la idea cristiana*, Sempere y Cía., Valencia s.f.].

[15] Cf. J. NOLTE, «“Sinn” oder “Bedeutung” Jesu?» (cf. *supra*, nota 8).

[16] Cf. sin embargo las clarificaciones –no tenidas en cuenta por Nolte– de R. LAUTH, *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*, München 1953; J. E. HEYDE, «Vom Sinn des Wortes Sinn. Prolegomena zu einer Philosophie des Sinnes», en R. Wisser (ed.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960, 69-94. Referencias bibliográficas adicionales pueden encontrarse en W. KASPER, «Introducción a la fe», en Íd., *El Evangelio de Jesucristo* (OCWK 5), Sal Terrae, Santander 2013, 13-172, aquí 37, nota 19; véase también los artículos en LebZeug 28 (1973), nros. 1/2.

[17] J. NOLTE, «“Sinn” oder “Bedeutung” Jesu?» (cf. *supra*, nota 8), 324.

[18] *Ibid*., 325.

[19] *Ibid*., 324.

[20] *Ibid*., 327.

[21] *Ibídem*.

[22] *Ibid*., 325.

[23] *Ibid*., 325 y 327. Sin embargo, que se pueda identificar la «libertad determinada por el amor» con la «causa de Jesús» tan sencillamente como hacen J. Nolte y otros es, ya desde el punto de vista del material histórico, una pregunta abierta. Sería más correcto decir: la «causa de Jesús» fue la llegada del reino de Dios, que, en cuanto llegada del reinado del «Padre», comporta al mismo tiempo la llegada del reinado del amor. Al respecto, cf. E. KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1972^{5}, 47 [trad. esp.: *La llamada de la libertad*, Sígueme, Salamanca 1985]: «Su eslogan era el reinado de Dios. El humanitarismo es el espacio vital, no el fundamento y meta de su Evangelio». Véase también ÍD., «Das Problem des historischen Jesus», en Íd., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 1, Göttingen 1960, 212 [trad. esp.: «El problema del Jesús histórico», en Íd., *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1977, 159-190]: «Él trajo y vivió la libertad de los hijos de Dios, quienes solo siguen siendo hijos y libres en la medida en que descubren en el Padre a su Señor».

[24] Cf. J. NOLTE, «“Sinn” oder “Bedeutung” Jesu?» (cf. *supra*, nota 8), 327.

[25] Cf. *ibid*., 326 y 328.

[26] Cf. K. BARTH, en *Schleiermacher-Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth* (GTBS 113/114), München/Hamburg 1968, 290-312, espec. 311s. En sentido análogo, véase W. THÜSING, «Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie», en Íd. y K. Rahner, *Christologie – systematisch und exegetisch* (cf. *supra*, nota 10), 100s, 112, 147, 153ss, 165s, 221 y 270 [trad. esp.: «Datos del Nuevo Testamento para una cristología trascendental-dialógica», en Íd. y K. Rahner, *Cristología* (cf. *supra*, nota 10), 83-299].

[27] Piénsese sobre todo en el sorprendente y esperanzador resurgimiento carismático en el llamado neopentecostalismo. Al respecto, cf. W. MCCREADY, «Die Pfingstler: Eine soziale Analyse»: Conc (D) 8

(1972), 131-133 [trad. esp. del orig. inglés: «Los pentecostales: análisis sociológico»: Conc (Esp) 72 (1972), 259-269]; J. M. FORD, «Pfingstbewegung und Katholizismus»: Conc (D) 8 (1972), 684-687 [trad. esp. del orig. inglés: «Catolicismo pentecostal»: Conc (Esp) 79 (1972), 392-397]. En la teología católica alemana, quien más se ha ocupado de la pneumatología ha sido H. MÜHLEN; cf., entre otras, sus obras *Der Heilige Geist als Person in derTrinität, bei Inkarnation und im Gnadenbund: Ich – Du – Wir*, Münster 1968[3]; *Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und in den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Paderborn 1968[3] [trad. esp.: *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998]; «Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes»: MySal (D) 3/2, 513-544 [trad. esp.: «El acontecimiento Cristo como acción del Espíritu Santo», en MySal (Esp) 3, 960-984]; «Die epochale Notwendigkeit eines pneumatologischen Ansatzes in der Gotteslehre»: WuW 28 (1973), 275-287. Asimismo fundamental es H. U. VON BALTHASAR, *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967 [trad. esp.: *Ensayos teológicos*, vol. 3: *Spiritus creator*, Encuentro, Madrid 2005].

[28] Cf. E. KÄSEMANN, «Der gottesdienstliche Schrei nach der Freiheit», en Íd., *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 211-236; ÍD., *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen 1973, 220-234; H. SCHLIER, «Das worauf alles wartet. Eine Auslegung von Römer 8,18-30», en Íd., *Das Ende der Zeit*, Freiburg/Basel/Wien 1971, 250-270. +Invertimos el orden de las notas 29 y 30. Es correcto el orden en que aparecen en este archivo.

[29] Frente a la tendencia a menudo presente entre los exégetas del Nuevo Testamento a interpretar los enunciados neotestamentarios sobre el Hijo de Dios en sentido exclusivamente funcional, cf. la notable afirmación de E. KÄSEMANN de que ningún autor neotestamentario entiende la especial filiación divina de Jesús en un sentido que no sea metafísico (cf. ÍD., *An die Römer* [cf. *supra*, nota 28], 3 y 8).

[30] En tal malentendido incurre también J. NOLTE cuando afirma: «La antigua y artificial expresión dogmática *anhypóstasis* reflexiona sobre –y describe– las modalidades de la kénosis como renuncia del Logos encarnado a su identidad personal divina» (ÍD., «“Sinn” oder “Bedeutung” Jesu?» [cf. *supra*, nota 8], 325). *Sed contra*: la *anhypóstasis* (a diferencia de la doctrina de la kénosis defendida por teólogos protestantes de los siglos XVII y XIX, que hoy siguen algunos de los llamados «teólogos de la muerte de Dios» y que Nolte confunde con ella) significa «renuncia» de la naturaleza humana de Jesús a su «identidad personal» –o mejor, hipóstasis– humana y su subsistencia en la hipóstasis del Logos divino. El galimatías de historia de la teología que genera Nolte no es sino un triste signo más del declive en el conocimiento de la tradición; se polemiza contra algo que ya no se conoce y se malvende así una rica tradición por un plato de lentejas barato y desabrido. Otro malentendido es aquel en que incurre el prelado vienés E. HESSE, «Kirche im Sturm des Progressivismus. Zur Kritik einer Krise»: *Entscheidung* 40, 1973/III, 9. Con ayuda de unas citas de mi *Introducción a la fe*, arbitrariamente sacadas de contexto y además recortadas, demuestra con contundencia que defiendo una cristología meramente funcional y que he renunciado en la práctica al dogma de Calcedonia, más aún, que, en la mala compañía de A. Holl, interpreto a Jesús desde una óptica neomarxista. A los lectores que hayan leído el montaje de Hesse puedo tranquilizarles con buena conciencia. Como se han percatado todos los demás recensores, en el libro mencionado defiendo justo lo contrario de aquello que me reprocha Hesse: «Uno de los rasgos realmente característicos de Jesús es que se identifica por completo con su función. Él es lo que significa… Aquí no pueden separarse de ningún modo persona y función… En este sentido, es el Hijo de Dios» (W. KASPER, «Introducción a la fe» [cf. *supra*, nota 16], 59; para el Calcedonense, cf. *ibid*., 60, 103s y 171s). Véase además ÍD., «Jesús y la fe» (cf. *supra*, nota 9), 542-544, donde esta idea se desarrolla expresamente en el sentido de la doctrina clásica de la preexistencia. De ahí que solo pueda entender la absurda polémica de Hesse como expresión de un celo ciego, que, como es bien sabido, no hace sino perjudicar, pues genera justo lo que Hesse nos reprocha a mí y a otros: confusión.

[31] Las siguientes tesis deben mucho a las reflexiones de H. U. VON BALTHASAR, en especial a *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. 3/1, Einsiedeln 1955, 943-983 [trad. esp.: *Gloria: Una estética teológica*, vol. 5: *Metafísica. Edad Moderna*, Encuentro, Madrid 1993]. Desde la perspectiva de la historia de la filosofía se enraízan en la confrontación de Schelling con el pensamiento dialéctico de Hegel, que vuelve a tener gran influencia en la teología; al respecto, cf. W. KASPER, «Crisis y nuevo comienzo de la cristología en el pensamiento de Schelling», incluido en el presente volumen, 25-50.

[32] Cf. F. RICKEN, «Das Homoousios von Nikaia als Krisis des altkirchlichen Platonismus», en B. Welte (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia* (QD 51), Freiburg i.Br. 1970, 74-99.

[33] Cf. H. SCHÜRMANN, «Der proexistente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen?»: *Diakonia* 3 (1972), 147-160.

[34] Cf. E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1965, espec. 33s.

[35] I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, en Íd., *Werke in sechs Bänden*, ed. W. Weischedel, vol. 6, Darmstadt 1964, 303 [trad. esp.: *El conflicto de las facultades*, Alianza, Madrid 2003].

[36] Para la crítica de un pensamiento que juzga de antemano tales hipótesis universales y, por ende, no falsables definitivamente en la historia como un residuo no clarificado de un pensamiento autoritario que excluye todo diálogo, cf. W. KASPER, «Introducción a la fe» (cf. *supra*, nota 16), 71-74; para la cuestión misma, cf. ÍD., «Absolutheitsanspruch des Christentums», en SM (D) 1, 39-44 [trad. esp.: «Carácter absoluto del cristianismo», en SM (Esp) 2, 54-59].

8

Tareas actuales de la cristología

En la teología del presente se anuncia un giro. Al menos por parte católica, el debate teológico de la última década se centró en gran medida de la tarea de renovación de la Iglesia planteada por el Concilio Vaticano II. La pregunta por la Iglesia, su esencia, su unidad y estructuras ocupó el primer plano, junto con la pregunta por la relación de la Iglesia con la sociedad actual. Estas cuestiones no están ni mucho menos cerradas. Se evidencia, sin embargo, que no pueden ser resueltas solo en el plano de la eclesiología. Con el programa de la actualización, del *aggiornamento*, la Iglesia se expuso al peligro de perder claridad a resultas de tanta apertura; pero cuando intentó hablar inequívoca y claramente, corrió peligro de actuar ignorando a las personas y sus problemas. Si se esfuerza por conservar su identidad, se expone a perder relevancia; si se esfuerza, en cambio, por ser relevante, puede perder su identidad.

Solo una reflexión más profunda sobre el verdadero fundamento y sentido de la Iglesia y su tarea en el mundo de hoy puede propiciar una salida del dilema. Pero el sentido y fundamento de la Iglesia no es una idea cualquiera, un principio o programa; tampoco dogmas o preceptos morales concretos, ni menos aún determinadas estructuras eclesiales o sociales. Todo eso, en el sitio que le corresponde, tiene su legitimidad y relevancia. El fundamento y sentido de la Iglesia es, sin embargo, un nombre, una persona: Jesucristo.

Jesucristo no es un nombre compuesto, como, por ejemplo, Josemaría, sino una confesión de fe, que afirma: Jesús es el Cristo[1]. Con ello se dice que este singular e inintercambiable Jesús de Nazaret es al mismo tiempo el Cristo enviado por Dios, o sea, el Mesías ungido por el Espíritu, el cumplimiento escatológico de la historia, la salvación definitiva del mundo. Por lo tanto, la profesión de fe en Jesucristo es concreta de un modo realmente molesto y, a la vez, universal de un modo no sobrepujable. La profesión de fe en Jesucristo fundamenta así el carácter determinado, inconfundible y diferenciado de lo cristiano, pero también su apertura universal y su responsabilidad mundial. De ahí que los problemas irresueltos de la eclesiología solo puedan solventarse en el marco de una cristología renovada. Solo esta puede ayudar a la Iglesia a recuperar su universalidad y su catolicidad (entendida en el sentido originario de la palabra), sin negar en ello la necedad de la cruz ni renunciar, por ende, a la verdadera provocación de lo cristiano.

La tarea más básica de una teología actual consiste, pues, en hacer que se cobre conciencia de que la cristología es *la* tarea decisiva de la teología, pues la cristología no es otra cosa que la interpretación más concienzuda posible de la profesión de fe en Jesús el Cristo. La cuestión es, en consecuencia, qué aspecto podría tener una cristología semejante, que esté a la altura de las exigencias actuales. Al respecto, expondremos a continuación, sin ánimo alguno de exhaustividad, tres puntos de vista. Su intención es antes formular tareas que ofrecer respuestas ya preparadas.

I. Cristología narrativa

Del hecho de partir de la confesión de fe en Jesús el Cristo deriva como primera tarea de la cristología actual: entender la cristología como historia o –a quien la fórmula le diga algo– elaborar una cristología narrativa (Johann Baptist Metz). Con el punto de partida mencionado, la cristología se ve remitida a una historia muy determinada y a un destino singular. No es derivable de las necesidades de las personas ni de las necesidades de la sociedad; no es derivable, pues, antropológica ni sociológicamente. Antes bien, tiene que mantener vivo y actualizar un recuerdo concreto. Debe, por consiguiente, preguntar: ¿quién era este Jesús de Nazaret? ¿Qué quería? ¿Cuál era su mensaje, su conducta, su destino? ¿Cuál era (formulado con un término tan sugerente como equívoco) su «causa» [*Sache*]? ¿Cómo se convirtió el Jesús que no se anunciaba a sí mismo sino que anunciaba el reinado de Dios en el Cristo anunciado y creído?

Si queremos abordar y responder tales preguntas en correspondencia con el planteamiento del problema hoy vigente, debemos confrontarnos con los complicados y espinosos problemas –para muchos cristianos, al principio escandalizadores– de la moderna investigación histórica, de la búsqueda del Jesús histórico, de la pregunta por el surgimiento de la fe pascual y por la primitiva formación del credo cristológico. Estas preguntas, formuladas ya por Hermann Samuel Reimarus, David Friedrich Strauss, William Wrede, Albert Schweitzer y Rudolf Bultmann, no constituyen una pura excusa para la increencia, ni tampoco son meramente extrínsecas e irrelevantes para la fe en Jesucristo y para la cristología sistemática. Se plantean inevitablemente si se toma en serio la molesta concreción de la fe cristiana. En cuanto uno intenta ser consecuente al respecto, deja de existir una zona autónoma, privativa de una fe supuestamente «pura».

Con este punto de partida histórico se le cierra a la cristología un doble camino de fuga. En primer lugar, queda descartada una cristología puramente «desde arriba», que comience por un kerigma o dogma cristológico incuestionables. El kerigma y el dogma de la Iglesia proclaman, en efecto, a *Jesús* como el Cristo; y los evangelios exponen su mensaje en forma de relato[2]. Con ello hemos singularizado un criterio objetivo que les viene dado de antemano al kerigma y al dogma. Este nexo con la historia concreta distingue esencialmente a la fe cristiana de los mitos y apoteosis antiguos, así como de las ideologías modernas. La fe cristiana asegura interpretar una historia realmente acontecida, y hasta la fecha es la figura histórica de Jesús la que sin cesar vuelve a hacerla creíble y convincente. Francisco de Asís demuestra esto, al igual que el actual

interés –que se extiende mucho más allá de las Iglesias– por el «hermano Jesús» (Schalom Ben-Chorin). Por otra parte, sería un error concebir, por contraposición a una unilateral cristología «desde arriba», una cristología «desde abajo» igualmente unilateral. El Jesús terreno nunca se entendió a sí mismo «desde abajo». Se entendió a sí mismo desde una misión recibida «de arriba», como mensajero y signo del futuro reinado de Dios, como Hijo de aquel al que, de un modo exclusivo, llamaba su «Padre». Esta «causa de Jesús»[3] –la llegada definitiva del reinado de Dios, su Padre– pudo ser predicada tras su muerte violenta solo merced a que los discípulos estaban convencidos de que Jesús no había fracasado en la cruz, de que Dios más bien le había mantenido la fidelidad incluso en la muerte; en virtud de ello, él ahora vive para siempre en el reinado de Dios y su «causa» se ha cumplido a través de su muerte de un modo inopinado. Sin la Pascua, Jesús habría sido un inocente asesinado más y la fe sería vana (cf. 1 Cor 15,14); no solo su persona, sino también su «causa» estaría muerta, y ninguna arte hermenéutica podría devolverla a la vida.

En consecuencia, el punto de partida de la cristología es el Jesús terreno *y* el Cristo glorificado, o mejor: *la* historia, *el* destino y *el* camino que llevó a Jesucristo a la cruz y la resurrección[4]. Una cristología así entendida como remembranza de la historia y del destino de Jesús recorre un camino situado más allá de los dilemas que hoy tanto confunden a la teología actual. En ello puede recurrir a uno de los más antiguos modelos cristológicos de la Escritura y de la tradición antigua, a saber, la llamada cristología de dos etapas, que habla de Jesús «por línea carnal» y de Cristo «establecido por el Espíritu Santo» (cf. Rom 1,3s). Más tarde pervivió durante largo tiempo en la cristología de dos estados, el de humillación y el de glorificación, o en la teología de los misterios de la vida de Jesús, tal como se cultivó con celo después de Tomás de Aquino hasta la escolástica barroca. En la teología contemporánea, el camino aquí propuesto de una nueva fundamentación de la cristología lo recorrió ya muy pronto el catedrático tubingués de dogmática Josef Rupert Geiselmann en su libro *Jesús el Cristo*[5]. Aunque los detalles históricos de este intento han quedado entretanto superados, la idea fundamental del enfoque de Geiselmann sigue siendo válida. Hoy, desde planteamientos distintos, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann y Eberhard Jüngel intentan fundamentar de modo nuevo la cristología desde la correlación entre el Jesús histórico y el Cristo anunciado.

Así pues, una cristología renovada tendría que partir de la vida y obra, de la predicación y la conducta de Jesús. Tendría que mostrar de qué manera debe entenderse esta actividad de Jesús como cumplimiento sobrepujante del Antiguo Testamento. Puede señalar además cómo el mensaje y la conducta de Jesús implican una pretensión de autoridad tan singular e insuperable que los credos pospascuales no son otra cosa que el intento de expresarla con palabras explícitas en la nueva situación y responder a ella desde la fe. En consecuencia, la resurrección y glorificación de Jesús debe entenderse como el cumplimiento sobrepujante de la vida y obra del Jesús terreno. La confesión pascual de fe hace patente lo que ya irrumpió ocultamente en la vida terrena de Jesús: la llegada del reinado del amor de Dios. Lo que Jesús vivió ónticamente, una existencia por

entero desde Dios y por entero para los demás, se desarrolló más tarde ontológicamente[6]. El ofrecimiento sin reservas de Jesús a Dios supone, en efecto, el ofrecimiento y la autocomunicación de Dios. Por consiguiente, el posterior dogma de la encarnación de Dios, de su entrada en nuestra historia concreta, es la síntesis precisa de esta historia de Jesús, su vida, muerte y resurrección.

En esta perspectiva englobante no entenderemos hoy la encarnación de Dios en Jesucristo ya como un acontecimiento meramente puntual al comienzo de la vida de Jesús, sino como un acontecimiento acaecido de una vez por todas, pero que al mismo tiempo alberga en sí una historia[7], que solo en la muerte y resurrección de Jesús alcanza su consumación intrínseca. En la encarnación, por lo tanto, toda la historia de nuestra condición humana, de nuestro nacimiento y muerte, de nuestra búsqueda y hallazgo, de nuestra alegría y sufrimiento es asumida y redimida por Dios. De ahí que hoy debamos hablar de un camino de Jesucristo, de su estar en camino incluso en el conocimiento de la voluntad del Padre[8], de su fe[9], de forma más natural de lo que era posible para la tradición de escuela. Únicamente así podemos afirmar que Jesucristo, excluyendo tan solo el pecado, devino semejante a nosotros en todo (cf. Heb 4,15; 2,17s; 5,7ss), convirtiéndose de ese modo en iniciador y consumador de la fe (cf. Heb 12,2).

II. Cristología en un horizonte universal

La historia y el destino singulares de Jesús tienen a la vez relevancia universal. Esto nos lleva a la segunda tarea de la cristología actual: tiene que ser cristología en un horizonte universal. Aunque no pueda derivarse *de* las necesidades del ser humano o de la sociedad, su pretensión universal exige que sea pensada y se responda de ella *a la luz* de las preguntas y necesidades de los seres humanos y en correspondencia (analogía) con los problemas de la época. La rememoración de Jesús y la tradición teológica deben, por eso, entenderse como tradición viva y conservarse con fidelidad creadora. Solo así puede surgir fe viva.

Este horizonte universal aparece ya en la predicación de Jesús. El contenido central y el marco global de su predicación era el ya cercano reinado de Dios. Para el judío de la época, el reinado de Dios era la quintaesencia de la esperanza en la justicia de Dios para los pobres, oprimidos y débiles, de su paz (*šalom*) para todas las naciones. La persona de Jesús y su actividad fueron un signo anticipador, actualizador de ese reinado. Así, después de la Pascua Jesús fue anunciado como el Cristo, como el definitivo portador mesiánico de salvación. Semejante horizonte escatológico universal prohíbe la separación, surgida sobre todo en la escolástica, entre la cristología como doctrina sobre Cristo en sí y la soteriología como doctrina sobre la obra de Cristo. De ahí que una cristología que busque su referencia en Jesús mismo nunca pueda ser desarrollada como doctrina «en sí» ni como un mensaje puramente interior «para mí». Tiene que elaborarse en correspondencia con las preguntas básicas de la humanidad: la pregunta por la justicia, la paz y la libertad. En ella se trata de la salvación del ser humano y del mundo, del sentido de la historia en general.

La cristología perdió ya pronto este horizonte escatológico. En el mundo del helenismo, la relevancia universal de la historia de Cristo tuvo que desarrollarse de un modo nuevo. El primer plano correspondía no a la pregunta por el sentido de la historia, sino a la pregunta por el sentido y la unidad del cosmos; o dicho filosóficamente, a la pregunta metafísica por antonomasia: la pregunta por el ser del ente. El lugar de la cristología de los dos eones y de las dos etapas lo ocupó la cristología –metafísicamente determinada– de las dos naturalezas. Sin embargo, el auténtico problema no era tanto la helenización cuanto la desescatologización de la fe a ella asociada, la pérdida de su dinámica histórica y su perspectiva de futuro[10]. En el marco de un pensamiento cuya imagen de Dios estaba determinada primordialmente por la inmutabilidad e impasibilidad –o sea, la incapacidad de sufrimiento– y cuya imagen del hombre estaba signada por el afán de inmortalidad, la originaria tensión escatológica y el dinamismo histórico no pudieron ya mantenerse plenamente. En la teología, pronto se tornó difícil aun hablar de verdadera encarnación (o humanización [*Menschwerdung*], en lo que tiene de cambio o devenir, como subraya *-werdung* en el término alemán) de Dios y casi imposible hacerlo del sufrimiento y la muerte de Dios[11]. La piedad popular media, por el contrario, veía con frecuencia en Jesucristo a un Dios que caminaba por la tierra, siendo su humanidad una suerte de disfraz y ornamento, un mero instrumento del que se servía Dios para asegurarse de que todo estaba en orden, una vez que había comprobado que ello no era viable desde el cielo[12]. Así, la cristología corría peligro de verse privada de su sentido intrínseco. Pues, parafraseando un conocido axioma de los padres de la Iglesia, hay que afirmar que, si no Dios no ha entrado realmente en esta nuestra historia, tampoco nosotros somos redimidos en ella.

A pesar de estos no insignificantes problemas, la helenización de la fe cristiana no fue en sí nada ilegítimo, como, con Adolf von Harnack, opinaba la teología liberal; obedecía a la pretensión universal y el carácter misionero del cristianismo[13]. Fue el *aggiornamento* de la época. Tampoco en la actualidad puede desplegarse el carácter universal del cristianismo más que en correspondencia con las preguntas esenciales de la metafísica, con la interrogación por la unidad y la totalidad de la realidad. Esto no significa que, como cristianos, estemos atados a una determinada forma histórica de la metafísica, por ejemplo, a la aristotélico-tomista. Al contrario, al igual que en aquel entonces tuvo lugar una legítima helenización de la fe, hoy puede producirse –puesto que nos encontramos al final de la historia predominantemente occidental-europea del cristianismo y en los inicios de su historia mundial– una legítima deshelenización de la fe. En la situación actual, la fe cristiana no puede encontrar ya incólume su identidad en las formulaciones tradicionales de la fe. Esto no significa que pueda –y esté legitimada a– arrojarla por la borda, pero sí que esa identidad precisa de una nueva apropiación[14]. Aquí se encuentra una de las raíces decisivas de la crisis presente y, al mismo tiempo, una apremiante tarea de la cristología en la actualidad.

Sobre todo Karl Rahner ha tratado de llevar adelante esta tarea mediante una cristología antropológicamente orientada[15]. El hombre moderno plantea la pregunta por el sentido de la realidad en su conjunto como pregunta por sí mismo y por su lugar

en ella. La relevancia y fecundidad de este enfoque es innegable. Pero la pregunta clave es si el enfoque trascendental basta para satisfacer el planteamiento actual. En efecto, nunca existe *el* ser humano; este se da solo en el plural de yo, tú y nosotros, e incluso este *plurale tantum* existe únicamente en el marco de un conjunto de condiciones y entrelazamientos históricos, bajo los cuales la pregunta por el sentido se le presenta o se le oculta de una manera muy determinada, pero también se le ofrecen, máxime hoy, las más diversas respuestas. De esta concreta situación histórica del ser humano tenemos que partir si queremos exponer la fe en Jesucristo de un modo comprensible en la actualidad. No podemos quedarnos anclados en el enfoque trascendental de Immanuel Kant y del primer Johann Gottlieb Fichte, sino que debemos continuar avanzando por la senda del pensamiento –tal como la recorrieron Friedrich Wilhelm Joseph Schelling y Georg Wilhelm Friedrich Hegel y, entre los poshegelianos, Karl Marx, por una parte, y Ernst Troeltsch, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer, por otra– hacia una comprensión histórica de la realidad.

Según las palabras del Concilio Vaticano II, hoy nos encontramos en transición hacia una nueva época de la historia de la humanidad. Se trata de la transición de una visión estática del orden de la realidad en conjunto a otra visión dinámico-histórica, así como a una creciente conciencia del entrelazamiento global y de la solidaridad de todos los hombres[16]. En esta situación, el horizonte escatológico-histórico de la cristología bíblica tiene que volver a ganar relevancia. En el marco de una comprensión histórica de la realidad, la pregunta por la salvación y la redención como «anhelo de lo totalmente otro» (Max Horkheimer) cobra de nuevo actualidad. Dada nuestra situación histórica, la pregunta es, en efecto, cómo resulta posible en esta historia de sufrimiento, injusticia y culpa que a todos nos envuelve y determina un nuevo comienzo que suscite esperanza otra vez. A la vista de la historia de sufrimiento y sinsentido, la pregunta por el sentido de la historia solamente puede responderse, como resulta evidente, desde el punto de vista de la redención[17].

En un mundo que ha devenido histórico hay que hacer valer la historia de Jesús como este nuevo comienzo. La condición humana de Jesús es la nueva posibilidad advenida a la historia de ser hombre para los demás. Pero la solidaridad de Jesús es, según la Escritura, el modo de existir y hacerse presente la solidaridad del Dios-con-nosotros (Emmanuel). Entender a Dios como Dios-con-nosotros significa dejar atrás al Motor inmóvil y acometer el intento de tomar de nuevo en serio en el pensamiento teológico al Dios de la historia, tal como lo atestigua la Escritura, y pensar «el ser de Dios en devenir» [*Gottes Sein in Werden*, Eberhard Jüngel]. Pensar el *ser* de Dios en devenir es algo distinto –más aún, lo contrario– de entender a Dios como un Dios en devenir, que se desarrolla y aún no ha alcanzado la plenitud de su ser. Solo cabe pensar «el ser de Dios en devenir» si se concibe el ser de Dios como soberana libertad en el amor[18]. La esencia del amor consiste, en efecto, en que uno está por entero en sí mismo cabalmente en la medida en que es en el otro, con el otro y por el otro. Porque él, tal como se revela a través de Jesucristo, es el amor (cf. 1 Jn 4,8), Dios revela su esencia divina justo en el hecho de que es totalmente para nosotros, con nosotros y en nosotros.

«El ser de Dios en devenir» significa, en consecuencia, que Dios es en sí amor o, dicho en el lenguaje de la tradición dogmática, que es trinitario. La doctrina de la Trinidad es tanto el supuesto último como la meta última de conocimiento de toda cristología. Sin doctrina de la Trinidad, por el contrario, la cristología pierde toda consistencia y colapsa en sí misma[19].

La profesión de fe en Dios, que a través de Jesucristo se ha revelado como Padre, Hijo y Espíritu, es todo menos una especulación vacía, sin consecuencias para la praxis. Antes al contrario, esta profesión de fe significa que el sentido del ser es el amor. Pero esto comporta una revolución en la comprensión del ser respecto de la metafísica antigua, para la que el ser en sí de la sustancia era lo supremo y el ser para otros de la relación lo ínfimo, la autarquía era libertad verdadera y el servicio esclavitud. Pero esto implica también una revolución respecto del pensamiento según el esquema de dominación y servidumbre, de emancipación y opresión, que devino habitual en la Modernidad. Las revoluciones no pueden sino sustituir las antiguas relaciones de dominación por otras nuevas; se limitan a invertir las relaciones, pero no son capaces de transformarlas de raíz. Jesucristo es un comienzo completamente nuevo. Representa una subversión de los valores, una transvaloración tan radical como pueda pensarse. Con ello se hace patente de qué forma una cristología que se centra en lo suyo y no se suma con ligereza a cada nueva moda puede ser socialmente crítica en un sentido mucho más profundo y abarcador que teologías que se declaran tales a voz en cuello. Puede abordar de un modo crítico-liberador las preguntas planteadas sin caer, impulsada por una falsa cosmética de acomodación, bajo el hechizo de planteamientos y respuestas dados de antemano. Tal cristología, sin embargo, no puede tenerse a precio de saldo. Tan solo es posible en confrontación creadora con las grandes preguntas de la tradición tanto clásica como moderna de pensamiento filosófico.

III. Cristología y pneumatología

Con lo dicho hasta ahora no hemos mencionado aún la que seguramente sea la tarea más importante, pero también más difícil que se le plantea a la cristología en la actualidad. Con solo que el hecho de partir de la profesión de fe en Jesús el Cristo sea siquiera aproximadamente adecuado, para concluir se nos plantea la pregunta de cómo puede tener la historia singular de Jesús a la vez relevancia universal. ¿Cómo se conjugan estos dos extremos? ¿Qué convierte a Jesús en el Cristo? La respuesta de la Escritura es: Jesús es el Cristo en tanto en cuanto está ungido con el Espíritu Santo. Hablar de Jesucristo sin el Espíritu ni «en el Espíritu» sería, según la Escritura, un intento inane (cf. 1 Cor 12,3), una cristología sin pneumatología, una empresa sin perspectivas. Esta dimensión pneumatológica de la cristología está en gran medida atrofiada en la teología de escuela, cuando no desaparece por completo, y tal olvido del Espíritu en la teología tradicional es una de las razones decisivas de su notable esterilidad espiritual. De ahí que el redescubrimiento de la dimensión pneumatológica nos sitúe ante la que acaso sea la reorientación más importante y de mayor alcance en cristología[20].

En la teología tradicional, el Espíritu Santo, en la medida en que se reflexiona sobre su obra histórico-salvífica y el tratamiento de su persona no se limita a la doctrina de las relaciones intradivinas, es aquel que desarrolla y universaliza en la Iglesia y en la historia la obra de Cristo. En consecuencia, el Espíritu es, como si dijéramos, el órgano ejecutor de Cristo y, como tal, se halla por entero subordinado a este; está del todo vinculado a la institución fundada por Cristo, la Iglesia, y en gran medida eclesialmente domesticado. La vinculación del Espíritu a la letra de la Escritura, como suele hallarse, por contraposición a lo anterior, en la tradición protestante, es una mera variante de esta concepción. Contra la institucionalización del Espíritu han protestado los entusiastas [*Schwärmer*] de todas las épocas. Sin embargo, a menudo elevaron ellos, a la inversa, la libertad del Espíritu –quien sopla donde quiere– a principio, desatendiendo su referencia cristológica. Eso hizo que en ciertos momentos existiera riesgo de oscurecer la singular y no sobrepujable relevancia de Cristo, que se convirtió entonces en quintaesencia, símbolo, representante o modelo de la condición humana colmada de Espíritu. Como salta a la vista, tal cristología espiritual podía estar abierta a la acción del Espíritu en todas las religiones y culturas, en la ciencia y en el arte. Pero con ello la singular historia de Cristo se convirtió en un principio crístico universal; la concreción histórica fue sacrificada en aras de la universalidad.

De este dilema solo es posible escapar si se tiene en cuenta que en la Escritura existen dos series de enunciados sobre la relación entre Cristo y el Espíritu, que, sin embargo, no resultan fáciles de conjugar. Sobre todo en los evangelios, Jesús es anunciado como portador del Espíritu activo ya en el Antiguo Testamento y prometido en su plenitud para el tiempo mesiánico (cf. Jl 2,28s; Hch 2,17s): es engendrado por el Espíritu Santo (cf. Mt 1,18.20; Lc 1,35), bautizado e instalado en el oficio mesiánico por el Espíritu (cf. Mc 1,10 par.); actúa en la fuerza del Espíritu; el Espíritu está en él (cf. Lc 4,14.18 y *passim*); en la cruz se ofrece al Padre en el Espíritu Santo como víctima (cf. Heb 9,14); por último, es resucitado por el poder del Espíritu (cf. Rom 1,4) y, de esa forma, él mismo se convierte en «Espíritu vivificador» (cf. 1 Cor 15,45). El Espíritu es entendido aquí como poder divino sobre la creación y la historia que todo lo vivifica y lo ordena, un poder que desde el principio (cf. Gn 1,2) actúa allí dondequiera que surja algo nuevo y que guía e impulsa la realidad toda hacia su meta escatológica, en la que «Dios será todo en todo» (1 Cor 15,28). En estos pasajes, la cristología parece casi una función de la pneumatología, por lo que no es sorprendente que tal cristología del Espíritu atrajera pronto sobre sí la sospecha de adopcianismo.

En este punto principia la segunda serie de enunciados. En ellos, Jesucristo es existencia y misión desde el Espíritu Santo de una manera tan singular, radical y no sobrepujable que en él la meta escatológica de la acción del Espíritu se ha alcanzado ya. En él, Dios es ya ahora «todo en todo». Por eso, la acción subsecuente del Espíritu no puede consistir sino en incorporar el resto de la realidad a esta realidad escatológica de Jesucristo. Bajo este segundo aspecto, el Espíritu es el Espíritu de Cristo (cf. Rom 8,9; véase también Flp 1,19) o el Espíritu del Hijo (cf. Gal 4,6); en efecto, «el Señor es el Espíritu» (2 Cor 3,17). A través del Espíritu, estamos «en Cristo», somos «cuerpo de

Cristo» (1 Cor 12,13). De ahí que la tarea del Espíritu sea recordar las palabras y obras de Cristo (cf. Jn 14,26; 16,13s) y hacer presente a Cristo. Sin embargo, esto no acontece de un modo jurídico sino profético-carismático, no según la letra sino en libertad (cf. 2 Cor 3,6-18). El Espíritu atiende, como si dijéramos, a la profecía ajena del mundo; se corresponde con la espera y el anhelo de la creación y con su deseo de participar de la libertad de los hijos e hijas de Dios (cf. Rom 8,19-28). El Espíritu nos anuncia lo venidero (cf. Jn 16,13) y nos enseña a hacer obras incluso mayores que las de Cristo (Jn 14,12); él es la promesa (cf. Lc 24,49 y *passim*) y la prenda de esta promesa (cf. 2 Cor 1,22; Ef 1,14). También podríamos decir: a través de Cristo ha llegado lo definitiva e insuperablemente nuevo y el Espíritu nos lo pone sin cesar a disposición en su novedad; él, el Espíritu, es el espacio abierto de lo siempre nuevo[21].

¿Qué es, pues, el Espíritu? Evidentemente, se trata de Dios mismo en su acción creadora *ad extra*, que se desborda y sobrepuja a sí misma (tradición griega), y a la vez la esencia más íntima de Dios (tradición latina)[22]. El Espíritu es Dios como amor que se supera y sobrepuja a sí mismo, como amor que se derrama y fluye, que está en sí en la medida en que se comunica y entrega. Por eso, el Espíritu es la verdadera comunicación tanto entre Dios y el ser humano en Jesucristo (*gratia unionis*) como entre Jesucristo y nosotros (*gratia capitis*). Una vez que se ha entendido esto, se comprende cómo puede existir Jesucristo en el Espíritu por entero para Dios y por entero para los hombres, cómo puede consumar de forma totalmente particular el camino de Israel y señalar de forma totalmente universal el camino a todas las naciones, cómo él –en cuanto este singular e histórico Jesús de Nazaret– puede ser a un tiempo el Cristo universal, que es el mismo «ayer, hoy y por los siglos» (Heb 13,8). Resulta comprensible cómo la Iglesia puede ser por completo fiel al mensaje de Cristo y, no obstante, estar asimismo abierta sin reservas a los interrogantes de la época, cómo puede ser por completo institución y por completo carisma. Pero también resulta comprensible que esta síntesis, que la Iglesia busca hoy en medio de múltiples crisis, solo puede lograrse en virtud de una renovación verdaderamente espiritual.

Tendremos que admitir que, por lo que respecta a una tal cristología pneumática, nos encontramos aún en los primerísimos comienzos. Esto se debe a diversas razones. Ya se ha mencionado el rechazo del espiritualismo entusiasta [*Schwärmertum*]. Los puntos de partida teológicos para una cristología del Espíritu existentes en la Escritura y la tradición primitiva fueron pronto obviados, porque a la incipiente cristología del Logos le resultaban sospechosos de adopcianismo. Desde entonces, en la tradición occidental solo han sido retomados realmente en la filosofía del Espíritu del idealismo alemán y en la teología liberal, si bien de un modo que, más que alentar, asustó a los teólogos de mentalidad ortodoxa[23].

Donde con mayor repercusión histórica se elaboró una teología del Espíritu y se proclamó toda una era del Espíritu Santo fue en el movimiento del siglo XIII que gira alrededor del nombre Joaquín de Fiore. Aquí se esperaba la llegada de un «tercer reino» y se tendieron los cimientos de la fe en el progreso y del mesianismo histórico que hoy perviven, probablemente con la mayor fuerza, en el marxismo[24]. La era del Espíritu es

esperada aquí, pues, en emancipación respecto de Jesucristo y como progreso más allá de él. Con ello, el entusiasmo, como realidad con fuerza configuradora de la historia, emigró definitivamente de las grandes Iglesias. Dentro del cristianismo se avivó en la Modernidad ya solo en pequeños grupos situados en los márgenes de la evolución tanto social como eclesial. Solo recientemente, con el llamado nuevo movimiento pentecostal, vuelve a haber comunidades espirituales en las grandes Iglesias, aunque desde el punto de vista social tan solo representan por el momento una suerte de subcultura y resultan poco influyentes.

Según lo dicho hasta ahora, una cristología pneumatológicamente desarrollada debería ser todo lo contrario de distante del mundo y escapista. Justo ella debería y podría asumir todo lo legítimo que pervive en el entusiasmo y el mesianismo tanto intraeclesiales como extraeclesiales. Pero también podría y debería embarcarse en una confrontación crítica con las corrientes intelectuales y sociales del presente. Tendría que tratar de demostrar que Jesucristo es la plenitud del tiempo (cf. Gal 4,4) ya no sobrepujable y, sin embargo, siempre apropiable de nuevo «en el Espíritu».

Para una fundamentación nueva de la cristología según estas líneas habría mucho que aprender de los pensadores del idealismo alemán: más que de Hegel, del Fichte tardío y del Schelling tardío. Estos intentaron pensar el sentido último del ser como amor. Pero su filosofía del Espíritu permaneció en último término cautiva también de la filosofía del Logos, de la lógica y la dialéctica penetrables[25]. Una nueva reflexión sobre qué significa el Espíritu de Cristo debería agudizar, frente a ello, la sensibilidad para el resultado negativo y el fracaso de toda dialéctica pura, llevándonos a la *docta ignorantia* de aquel misterio permanente en el que toda nuestra vida y toda nuestra historia se pierden. El Espíritu es, en efecto, «el desconocido más allá de la Palabra» (Hans Urs von Balthasar), la realidad que de modo sobrepujante colma de «sentido espiritual» (Henri de Lubac) la mera letra y la mera institución. La cristología, tal cual aquí se presenta como tarea, podría entonces afirmar que el oscuro misterio de nuestra vida no es una caída en el vacío y la nada, que su oscuridad más bien es, por así decir, como el negativo y la otra cara de un amor concreto que, sin embargo, todo lo engloba, un amor incomprensible que desborda todas las expectativas. La cristología, así entendida, no sería solo doctrina sobre Cristo, sino al mismo tiempo iniciación en el seguimiento de Cristo, que acontece «en el Espíritu». Solo a tal realización de la verdad colmada de Espíritu puede revelársele plenamente la verdad de Cristo (cf. Jn 3,21). Pero esta es una cuestión que habría que tratar de manera específica.

---

[1] Cf. O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958, 134-136 [trad. esp. del orig. francés: *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998]; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1964², 218-225.

[2] Aquí hay que retomar sistemáticamente la «nueva búsqueda del Jesús histórico». Esta fue planteada sobre todo por E. Käsemann y E. Fuchs y luego asumida por G. Bornkamm, H. Braun, J. Jeremias, G. Ebeling, F. Gogarten, J. M. Robinson y otros, por parte protestante, así como por J. R. Geiselmann, A. Vögtle, H. Schürmann, F. Mussner, H. Küng, J. Blank y R. Pesch, entre otros, por parte católica. Al respecto, cf. W.

KASPER, «Jesús, en la disputa de las opiniones», incluido en el presente volumen, 65-79.

[3] Esta expresión de W. Marxsen fue asumida sobre todo por K. Schäfer, F. J. Schierse, J. Nolte y N. Greinacher, quienes por regla general la entendieron unilateralmente como la «causa» de una «libertad determinada por el amor», obviando o eludiendo el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios. Para una síntesis de este planteamiento, cf. J. NOLTE, «Die Sache Jesu und die Zukunft der Kirche. Gedanken zur Stellung von Christologie und Ekklesiologie», en F. J. Schierse (ed.), *Jesus von Nazareth*, Mainz 1972, 214-233; en sentido crítico, cf. W. KASPER, «La causa de Jesús: Legitimidad y límites de un intento de interpretación», incluido en el presente volumen, 51-64; ÍD., «La fe en la resurrección de Jesús ante el foro de la crítica histórica», incluido en el presente volumen, 98-116, espec. 101-107; ÍD., «Singularidad y universalidad de Jesucristo», incluido en el presente volumen, 117-132.

[4] Este enfoque fue totalmente malentendido por R. PESCH en su controversia sobre el surgimiento de la fe pascual, en ThQ 153 (1973), espec. 273s y 276. La forma en la que R. Pesch, en vez de partir del destino global de Jesús, comienza unilateralmente por la fe instituida por el Jesús terreno mismo es errónea ya solo por el hecho de que los estratos más antiguos refieren los términos «fe» y «creer» no a la persona de Jesús y su mensaje, sino principalmente a sus plenos poderes para realizar milagros (cf. M. HENGEL, en *ibid*., 260s). Cabalmente la historia neotestamentaria del término «fe» es un signo de que no basta con tomar como punto de partida al Jesús histórico. Cf. mis artículos críticos mencionados *supra*, nota 3.

[5] Cf. J. R. GEISELMANN, *Jesus der Christus*, Stuttgart 1951; ÍD., *Jesus der Christus* I: *Die Frage nach dem historischen Jesus*, München 1965 [trad. esp.: *Jesús el Cristo: La cuestión del Jesús histórico*, Marfil, Alcoy 1971].

[6] Cf. W. KASPER, «Introducción a la fe», en *El Evangelio de Jesucristo* (OCWK 5), Sal Terrae, Santander 2013, 15-172, aquí 54-61; ÍD., «Jesús y la fe», incluido en el presente volumen, 534-551. Este acceso indirecto a la filiación divina de Jesús fue desarrollado sistemáticamente como «dialéctica de la filiación» sobre todo por W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 345-349 [trad. esp.: *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974], y desarrollado por extenso en una cristología sistemática por D. WIEDERKEHR, «Entwurf einer systematischen Christologie», en MySal (D) 3/1, 530-550 [trad. esp.: «Esbozo de una cristología sistemática», en MySal (Esp) 3, 421-435].

[7] Cf. B. WELTE, «Zur Christologie von Chalcedon», en Íd., *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg/Basel/Wien 1965, espec. 452-458; D. WIEDERKEHR, «Entwurf einer systematischen Christologie» (cf. *supra*, nota 6), 518-530 y *passim*.

[8] Cf. K. RAHNER, «Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi», en Íd., *Schriften zur Theologie* 5, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 222-245 [trad. esp.: «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo», en Íd., *Escritos de teología* 5, Taurus, Madrid 1964, 221-245]; H. RIEDLINGER, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (QD 32), Freiburg i.Br. 1966.

[9] Cf. G. EBELING, «Jesus und Glaube», en Íd., *Wort und Glaube*, vol. 1, Tübingen 1960, 203-254; H. U. VON BALTHASAR, «Fides Christi», en Íd., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, vol. 2, Einsiedeln 1960, 45-79; W. THÜSING, «Jesus als der "Glaubende"», en Íd. y K. Rahner, *Christologie – systematisch und exegetisch* (QD 55), Freiburg/Basel/Wien 1972, 211-226 [trad. esp.: *Cristología: Estudio teológico y exegético*, Cristiandad, Madrid 1975].

[10] Aquí radica la legítima aspiración de la orientación «consecuentemente escatológica» de A. Schweitzer, J. Weiss y de la obra, por lo demás muy unilateral, de M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Tübingen 19532. Estas cuestiones han sido retomadas recientemente por J. Moltmann. Al respecto, cf. W. KASPER y A. SCHILSON, *Christologie im Präsens*, Freiburg i.Br. 1974, 100ss.

[11] Cf. W. ELERT, *Der Ausgang der abendländischen Christologie*, Berlin 1957; H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg/Basel/Wien 1970, 622-646 [trad. esp.: *La encarnación de Dios*, Herder, Barcelona 1974].

[12] Cf. F. X. ARNOLD, *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte*, Freiburg i.Br. 1956, 28-34; K. RAHNER, «Zur Theologie der Menschwerdung», en Íd., *Schriften zur Theologie* 4, Einsiedeln/Zürich/Köln 1960, 144s, 149s y 152 [trad. esp.: «Para la teología de la encarnación», en Íd., *Escritos de teología* 4, Taurus, Madrid 1964, 139-158].

[13] Para el debate actual sobre el problema de la helenización, cf. A. GRILLMEIER, «Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas»: Schol 33

(1958), 321-355 y 528-558; ÍD., «Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik»: ThBer 1, 109-161; B. WELTE (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (QD 51), Freiburg i.Br. 1970.

[14] Cf. K. RAHNER, «Chalkedon – Ende oder Anfang?», en A. Grillmeier y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. 3, Würzburg 1954, 3-49, reproducido con otro título en K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* 1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1954, 169-222 [trad. esp.: «Problemas actuales de cristología», en Íd., *Escritos de teología* 1, Taurus, Madrid 1961, 167-221].

[15] Al respecto, cf. W. KASPER y A. SCHILSON, *Christologie im Präsens* (cf. *supra*, nota 10), 80ss.

[16] Cf. GS 5s.

[17] T. W. ADORNO, *Minima Moralia*, Frankfurt a. M. 1951, 333 [trad. esp.: *Minima moralia*, Akal, Tres Cantos 2004]: «La filosofía, en la única forma en la que está justificada a la vista de la desesperación, sería la tentativa de considerar todas las cosas tal como se presentan desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no posee otra luz que la que desde la redención se proyecta sobre el mundo: todo lo demás se agota en reconstrucciones *a priori* y no es más que pura técnica».

[18] Cf. W. KASPER, «Crisis y nuevo comienzo de la cristología en el pensamiento de Schelling», incluido en el presente volumen, 25-50.

[19] Para la unidad de la revelación histórico-salvífica y la Trinidad inmanente, cf. K. RAHNER, «Der dreifaltige Gott als Urgrund der Heilsgeschichte», en MySal (D) II, espec. 327ss [trad. esp.: «El Dios uno y trino como principio y fundamento de la historia de la salvación», en MySal (Esp) II/1, 359-449]. P. Schoonenberg ha renunciado, a mi juicio, a esta unidad. Pues de otra forma no podría dejar primero abierta y sin respuesta la pregunta de si Dios, que en la historia de la salvación se revela como uno y trino, es también en sí trinitario, para más tarde responderla en el sentido de que la diferencia entre Padre, Hijo y Espíritu tiene que caracterizarse como «histórico-salvíficamente personal», pero «intradivinamente a lo sumo modal». Cf. su último posicionamiento al respecto en P. SCHOONENBERG, «Trinität – Der vollendete Bund. Thesen zur Lehre vom dreipersönlichen Gott»: *Orientierung* 37 (1973), 115-117. Cuando Schoonenberg fundamenta estas tesis con la afirmación de que no tenemos acceso a la relación entre la inmutabilidad de Dios y su libre autodeterminación, este argumento se guía más por una gnoseología y una doctrina de Dios filosóficas que por la autorrevelación y autocomunicación escatológicas de Dios en Jesucristo. Pues el carácter escatológicamente definitivo del acontecimiento Cristo excluye que Dios no se haya comunicado sin reservas en Jesucristo, así como que, por así decir, se haya velado detrás de él. Para este particular, cf. W. KASPER y A. SCHILSON, *Christologie im Präsens* (cf. *supra*, nota 10), 115ss.

[20] Al respecto me he manifestado por extenso en W. KASPER, «Geest – Christus – Kerk», en B. Brand (ed.), *Leven uit de geest: theologisce peilingen aangeboden aan Edward Schillebeeckx* (FS E. Schillebeeckx), Hilversum 1974, 46-64; hay que remitir además a las contribuciones a la pneumatología de H. de Lubac, H. U. von Balthasar, H. Volk y H. Mühlen, por parte católica, así como a las de K. Barth (sobre todo a partir de *Kirchliche Dogmatik* IV/2), H. Berkhof y P. Tillich, por parte protestante. Especial importancia posee la –por desgracia apenas tenida en cuenta– tradición ortodoxa, que en la actualidad está representada por V. Lossky, S. Bulgakov y P. Evdokimov, entre otros. En el ámbito anglicano hay que destacar a J. G. Davies.

[21] Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Improvisation über Geist und Zukunft», en Íd., *Spiritus creator. Skizzen zur Theologie*, vol. 3, Einsiedeln 1967, 153 [trad. esp.: «Improvisación sobre el Espíritu y el futuro», en *Ensayos de teología*, vol. 3: *Spiritus creator*, Encuentro, Madrid 2006].

[22] Cf. ÍD., «Der Unbekannte jenseits des Wortes», en *ibid*., 97s [trad. esp.: «El desconocido que está más allá de la Palabra», en *ibid*.].

[23] Cf. J. TERNUS, «Chalcedon und die Entwicklung der protestantischen Theologie. Ein Durchblick von der Reformation bis zur Gegenwart», en A. Grillmeier y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalcedon* (cf. *supra*, nota 14), 531-611, aquí 544s y 556s.

[24] Cf. K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1961^4, 136-147 [trad. esp.: *Historia del mundo y salvación*, Katz, Buenos Aires / Madrid 2013].

[25] Cf. W. KASPER, *Lo absoluto en la historia: Filosofía y teología de la historia en el pensamiento del último Schelling* (OCWK 2), Sal Terrae, Santander 2017; ÍD., «Crisis y nuevo comienzo de la cristología en el pensamiento de Schelling» (cf. *supra*, nota 18).

9

¿Cristología desde abajo?

Crítica y replanteamiento de la cristología actual

Siempre que se ocupa de sus asuntos y no se mete en camisa de once varas, la teología se entiende a sí misma como esfuerzo por dar razón de la fe cristiana. Tiene dos puntos de referencia: uno, la fe tradicional en Jesucristo; y dos, el ser humano que, en su respectiva situación histórica, debe entender esta fe como salvación y vida. La teología es, pues, un proceso de traducción en el que tradición e interpretación constituyen una unidad[1].

Sobre los resultados de esta traducción en la teología actual existen opiniones discrepantes. Allí donde unos ven el peligro de la disolución de la fe a consecuencia de la adaptación al pensamiento moderno, otros temen el peligro de su anquilosamiento a consecuencia de un repliegue al gueto eclesial. En el trasfondo de la controversia eclesiológica sobre una forma más abierta o más cerrada de Iglesia hay cristologías distintas. Si unos invocan al hombre Jesús de Nazaret, que existió totalmente para los demás y se comprometió por ellos hasta la muerte, otros apelan al Señor glorificado y trascendente, a quien le han sido otorgados plenos poderes y quien envía a sus apóstoles a predicar y administrar los sacramentos con autoridad. En consecuencia, la crisis en la Iglesia es, en último término, de naturaleza cristológica y únicamente puede ser resuelta mediante una reflexión cristológica más profunda[2].

Sin embargo, en la forma simple que se acaba de trazar, la disyuntiva es teológicamente ingenua e insostenible. Las ponencias previas han mostrado que *el* tema cristológico fundamental de la Escritura es la unidad del Jesús terreno y el Cristo glorificado y que *el* motivo cristológico fundamental de la tradición es la unidad de la verdadera divinidad y la verdadera humanidad. Lo uno no puede ser contrapuesto a lo otro. El problema básico ante el que nos encontramos desde el punto de vista teológico es, por lo tanto, de qué *manera* podemos hacer «comprensible» la unidad del Jesús de la historia y el Cristo de fe, de su humanidad y su divinidad. En esta cuestión discrepan la tradicional cristología «desde arriba» y la moderna cristología «desde abajo».

I. El planteamiento del problema en la teología liberal

La cristología tradicional parte del axioma fundamental de la encarnación de Dios, más en concreto: de la encarnación del «unigénito» Hijo eterno de Dios. Con ello presupone no solo la fe en Dios, sino la fe en el Dios trinitario y en la preexistencia del Hijo de Dios. En este sentido, la cristología «desde arriba» es una cristología descendente y de encarnación. Sin embargo, no era tan arrogante como para pretender que podía adoptar el punto de vista de Dios y especular desde allí. Antes al contrario, era consciente de que «lo de arriba» solamente podemos conocerlo a través de la revelación histórica de Dios en Jesucristo, o sea, a través de «lo de abajo». Se sabía diferenciar entre el orden del ser (*ratio essendi*), en el que el ser trinitario de Dios en sí (Trinidad inmanente) precede a su revelación (Trinidad económica), y el orden del conocimiento (*ratio cognoscendi*), en el que el conocer teológico –como cualquier otro conocer humano– parte de lo visible, a fin de experimentar ahí lo invisible. «Para que, conociendo a Dios visiblemente, lleguemos al amor de lo invisible» (Prefacio de Navidad I). En este sentido, la cristología «desde arriba» y la cristología «desde abajo» no son, para la cristología eclesial clásica, enfoques contrarios excluyentes, lo que en el debate actual se pasa casi enteramente por alto.

El problema solo se percibe si no se pregunta de manera puramente formal por el punto de partida, sino materialmente por el fundamento de la unidad de la divinidad y la humanidad en Jesucristo. La tradición cristológica se tomó en serio el axioma de la encarnación de Dios, vio en Dios o, más concretamente, en la segunda persona divina el fundamento sustentador, el *subiectum* (*hypóstasis*) de la unidad, y respondió con la doctrina de la unión hipostática, que enseña que la naturaleza humana de Jesús fue unida a la naturaleza divina a través de la segunda persona (hipóstasis) trinitaria. La unidad se fundamentaba, pues, trinitariamente «desde arriba». La doctrina de la Trinidad era aquí una suerte de supuesto teológico-trascendental de la cristología. Porque es uno y trino en sí y engloba tanto la unidad como la diversidad, Dios tiene la posibilidad de asumir en sí, «sin mezcla ni separación», una naturaleza humana.

Esta concepción cristológica clásica constituye, ya desde el punto de vista meramente intelectual, un logro especulativo de primer grado, que no se puede desechar con un par de observaciones críticas apuntadas a toda prisa. Sin embargo, no tiene solo interés intelectual-especulativo, sino también sentido existencial o, mejor, soteriológico. Pues detrás de esta concepción se halla una comprensión de la realidad en la que el problema no es Dios, sino el ser humano. Este, como pecador caído en la muerte, únicamente puede alcanzar la salvación si encuentra fundamento y sostén en Dios, si deviene en último término uno con Dios. En el marco de esta idea veteroeclesial de la redención, la unidad de Dios y el ser humano en el único mediador Jesucristo no puede fundamentarse más que «desde arriba», o sea, desde Dios. La cristología veteroeclesial «desde arriba» se mantiene en pie o cae con –o sea, su suerte depende por entero de– la doctrina veteroeclesial de la redención. Esta la justifica existencialmente, pero al mismo tiempo la convierte hoy en un problema para nosotros.

Desde el comienzo de la Modernidad principió a fraguarse un profundo cambio en la autocomprensión del ser humano y en su comprensión de la realidad. El ser humano ya

no es problema, pero Dios se torna problemático en todos los sentidos. El hombre pasa a ser el fundamento de toda certeza y el punto de partida y de referencia de la entera comprensión de la realidad. Este giro antropológico no podía por menos de conducir asimismo a un giro cristológico.

En concreto, con Reinhard Slenczka[3] pueden singularizarse tres motivos que han llevado a la moderna cristología «desde abajo»:

1. La motivación histórica: el extrañamiento y la distancia respecto de la tradición anterior posibilitó ocuparse de ella desde un enfoque histórico-crítico. Así, a partir de Hermann Samuel Reimarus y Gotthold Ephraim Lessing, la relación entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe se convirtió en un problema, que volvió a ser sometido a debate por David Friedrich Strauss. En la teología liberal se llegó, a través sobre todo de Adolf von Harnack, al debate sobre la helenización de la originaria fe en Cristo y su desnaturalización por la metafísica helenística[4]. De ese debate se ha conservado hasta hoy la tesis de que en la tradición cristológica el Dios vivo de la historia fue sustituido por el Dios «apático» de Platón. Por eso era conveniente una reelaboración de la cristología sobre la base del testimonio originario de la Escritura.

2. La motivación cristológica: en la cristología liberal «desde abajo», en especial en la escuela de Albert Ritschl, no se contraponía en modo alguno el Jesús histórico al Cristo de la fe. Al contrario, la aplicación del método histórico-crítico estaba en último término dogmáticamente motivada. Se quería hacer valer el *vere homo* frente a la disolución de la fe en Cristo en una idea general (David Friedrich Strauss, Bruno Bauer) o en un mito (Arthur Drews). Así pues, no se trata de una sustitución del dogma cristológico, sino de su interpretación histórica. Detrás de ello se encuentra lo siguiente:

3. La motivación hermenéutico-apologética: la teología liberal perseguía fundamentar la fe frente a la increencia, demostrar que la fe, lejos de ser una vacua construcción de la fantasía, se apoya en hechos y estados de cosas verificables. Así pues, se quiere acercar la fe al hombre moderno con medios modernos, hacerle comprensible lo incomprensible y vivificar lo anquilosado. A consecuencia del giro moderno hacia la subjetividad, esto no podía acontecer ya por el camino de la anterior ontología de Cristo, sino solo por el camino de una suerte de psicología de Cristo. En el hombre terreno Jesús, sobre todo en su vida interior, debería de ser experimentable su condición divina, deviniendo, por así decir, perceptible en un acto estético.

Impulsado por tales motivos busca Ritschl «entender la divinidad de Cristo como un atributo revelado en su acción». «Antes de poder reflexionar sobre la divinidad eterna de Cristo, hemos de ser capaces de demostrar su divinidad revelada»[5]. Las afirmaciones tanto sobre el Glorificado como sobre el Preexistente deben «encontrar su norma en la forma histórica de su vida. Por consiguiente, la divinidad o el dominio universal de Cristo han de ser captados en ciertos rasgos de su existencia temporal»[6]. En sentido análogo afirma el ritschliano de izquierdas Wilhelm Herrmann: «Quienes buscamos la redención en Jesucristo no podemos proponernos, por ejemplo, creer de Jesucristo las mismas cosas elevadas que ellos [o sea, los discípulos], como redimidos, creyeron de él. Eso supondría comenzar desde arriba y convertir en fundamento de la redención lo que

es fruto de ella. No debemos querer escalar por nosotros mismos, sino que, al igual que entonces los discípulos, debemos dejarnos encontrar y elevar mediante aquello que en nuestra situación nos conmueve como algo indudablemente real»[7].

Resumamos cuál era la intención originaria de la moderna cristología «desde abajo»:

1. El programa de la cristología «desde bajo» se entiende a sí mismo como el intento de volver a hacer accesible y comprensible la fe en Jesucristo bajo los supuestos del pensamiento moderno. Se trata, por consiguiente, de un nuevo enfoque que hizo época y que solo secundariamente enlaza con otros proyectos teológicos más antiguos (la cristología neotestamentaria de elevación, diversas formas del adopcianismo, la cristología del *homo assumptus*, la cristología de intercambio de Lutero, etc.).

2. En consonancia con la conciencia metodológica de la ciencia [en el sentido general de saber sistemático, propio de *scientia* y *Wissenschaft*] dada con el giro antropológico moderno, la cristología «desde abajo» intenta plantear la pregunta por el punto de partida, el dato fundamental y la norma de la fe en Cristo de modo más reflexivo que la tradición cristológica. Su enfoque es la «vida de Jesús» y, en este sentido, es «teología de la vida de Jesús». En ello tiene en común con la cristología clásica de la encarnación el despojar a la cruz y la resurrección de la relevancia central y fundamental que tienen en el Nuevo Testamento.

3. La teología de la vida de Jesús en modo alguno persigue (al menos en sus representantes clásicos) elaborar una biografía histórico-evolutiva, psicologizadora de Jesús. Su interés se centra más bien en *el* problema cristológico fundamental, a saber, la pregunta por la unidad de Dios y el hombre en una sola persona en Jesucristo. Por tanto, la pregunta básica que hay que dirigir a la cristología «desde abajo» reza: ¿se trata de la persona *humana* de Jesús, que nos revela a Dios como persona, o se trata de la segunda persona *divina*, que se revela en la humanidad de Jesús? ¿Cómo se puede volver a hacer comprensible el dogma de Calcedonia?

II. El debate en la teología protestante

El primero en criticar duramente la cristología «desde abajo» liberal fue Martin Kähler. En su famosa conferencia: «Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus» [El llamado Jesús histórico (historiográfico) y el Cristo bíblico de la historia], calificó ya en 1892 todo el «movimiento de la vida de Jesús» de camino equivocado [*Holzweg*][8]. Históricamente influyente devino esta crítica, no obstante, solo merced a la teología dialéctica tras la Primera Guerra Mundial y en el ambiente de crisis y en la conmoción de la «autocerteza» moderna por ella desencadenados. En su conferencia «Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann» (1925), escribe Karl Barth: «La cristología ortodoxa es agua de un glacial que baja por la escarpada pendiente desde una altura de tres mil metros; con ella se puede hacer algo. La cristología de Herrmann, en la forma que tiene, es el intento vano de elevar a esa misma altura una laguna estancada mediante una bomba manual. ¡Eso es imposible!»[9].

¿Por qué es imposible? Barth fundamenta en primer lugar su crítica recurriendo al

dogma cristológico. La persona de Jesús, en la que percibimos a Dios, es la persona del Logos, de suerte que, «al margen del Logos, en Jesús no hay ninguna otra “persona”»[10]. En su obra *Kirchliche Dogmatik* [Dogmática eclesial], Barth complementa este argumento dogmático con un pertinente argumento teológico característico de su teología. La «sublimadora idealización» ebionita de la personalidad de Jesús es imposible, porque Dios solo puede ser revelado por Dios mismo. De ahí que el fundamento cognitivo de la divinidad de Jesús no sea una suerte de visión estética de su humanidad, sino única y exclusivamente la palabra de Dios[11]. Que la llamada neo-ortodoxia es todo lo contrario de una ingenua recaída en un pensamiento premoderno se hace patente en la que probablemente sea la confrontación más exhaustiva con la cristología «desde abajo», la llevada a cabo por Otto Weber, discípulo de Barth[12]. La teología liberal es caracterizada aquí, siguiendo a Ernst Troeltsch, como una teología de mediación en sí insostenible. En efecto, no tiene más remedio que suponer que «lo de abajo» es transparente para «lo de arriba»; pero ese es un postulado de la filosofía idealista de la historia. Si, por el contrario, se toma en serio la finitud del ser humano, entonces tiene que valer el principio: *Finitum non capax infiniti* [Lo finito no puede contener lo infinito], y Dios únicamente puede ser conocido por nosotros en virtud de su autorrevelación, y esta autorrevelación de Dios no solo es la confirmación consumadora del hombre, sino también el juicio sobre todos los intentos humanos de apropiarse de Dios «desde abajo».

Esta crítica de Karl Barth, Emil Brunner, Hans Joachim Iwand, Otto Weber y otros la hizo también propia, a su manera, Rudolf Bultmann en sus tempranas confrontaciones con la teología liberal y los libros sobre Jesús de Martin Franz Dibelius, Emmanuel Hirsch, Johannes Weiss y otros. La concepción de la personalidad de Jesús como portador de la revelación, que «es coloreada a través de una suerte de intuición estética»[13], desemboca también a su juicio en un panteísmo idealista de la historia[14] y en una «hermandad entre el racionalismo y el pietismo»[15].

De Dios únicamente cabe hablar desde la fe en el kerigma. Por eso, Bultmann puede a la postre afirmar: «No sé ni quiero saber qué pasaba en el corazón de Jesús»[16]. Sin embargo, la crítica de Bultmann se dirige también contra la forma de hablar, en su opinión objetivadora, del Calcedonense[17]. Desde sus propios presupuestos, Bultmann solo es capaz de hablar ya de una identidad paradójica entre Dios y el hombre en Jesucristo. La divinidad de Cristo se revela en el mismo acontecimiento «en el que somos insertados por el hecho de que resuena la homilía que nos lo anuncia como la gracia divina que se nos ha manifestado»[18]. Aquí no se trata de su esencia metafísica en sí, sino de su relevancia para el ser humano, para la fe[19]. Así entendidos, el kerigma y la fe no se dejan, por supuesto, verificar ni legitimar históricamente[20]. Con ello, parecía que la cristología «desde abajo» estaba acabada de una vez por todas.

Pero la famosa conferencia de Ernst Käsemann sobre «Das Problem des historischen Jesus» [El problema del Jesús histórico, 1953] transformó el paisaje teológico rápida y radicalmente. Lo siguieron Ernst Fuchs, Günther Bornkamm, Hans Conzelmann y otros. A esta nueva era, posbarthiana y posbultmanniana, de la teología protestante en modo

alguno le interesaba en primer lugar elaborar nuevas ideas exegético-históricas. En lo que concierne a la cuestión de las jesuologías auténticas, Käsemann no fue mucho más allá de la *Historia de la tradición sinóptica* de Bultmann. Retomó la «genuina pregunta liberal por el Jesús histórico»[21] con el argumento teológico de que solo así resultaba posible asegurar que el acontecimiento escatológico no era «una nueva idea ni el punto culminante de un proceso evolutivo»[22] y de que solo así podía evitarse un nuevo docetismo y un nuevo mito[23]. Sobre este peligro llamaron también la atención algunos teólogos sistemáticos. En efecto, desde supuestos muy distintos, ya en 1951 había demostrado Hans Urs von Balthasar la presencia en Barth de una *forma mentis* idealista[24]. Algo análogo señaló Wolfhart Pannenberg en 1961 respecto al concepto de la autorrevelación divina, central para Barth[25]. «La relevancia teológica de lo histórico»[26] y el tema «revelación como historia» (Pannenberg) se tornaron con ello en un problema acuciante.

En esta situación teológica, así transformada, sobre todo Pannenberg se erigió de nuevo en paladín de una cristología «desde abajo»[27]. En ello pudo apelar a un amplio consenso dentro de la teología protestante, que se extendía desde Werner Elert, Paul Althaus, Emil Brunner (en su *Dogmatik*) y Carl Heinz Ratschow hasta Friedrich Gogarten y Gerhard Ebeling. Tras estos nombres se hallan proyectos teológicos muy distintos. Aquí nos limitamos a Pannenberg, que ha presentado el que probablemente sea el proyecto más importante y cerrado de una cristología dogmática que parte de forma totalmente consciente «desde abajo». Pannenberg tiene tan poco interés como Käsemann en retornar a las aguas de la teología liberal. Sabe de la inseparabilidad de tradición e interpretación, por lo que no quiere contraponer el Jesús histórico al kerigma. Por eso, opta expresamente por no fundamentar su cristología «desde abajo» solo en el Jesús terreno, sino en su destino global, es decir, incluyendo la resurrección. De este modo consigue de hecho reconstruir «desde abajo» toda la cristología eclesial (a excepción de algunos rasgos secundarios, como, por ejemplo, el nacimiento virginal). Por fin parece haberse logrado la reconciliación entre la fe y la razón histórica[28].

En cierto modo, en *El Dios crucificado: La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, Jürgen Moltmann ha presentado un proyecto en cierto modo contrario al anterior[29]. El subtítulo evidencia los límites del enfoque de Pannenberg. La cruz y la resurrección no son negadas en la cristología «desde abajo», pero pierden su función sistematizadora para la cristología. Para poder mantenerse fiel a su concepción, Pannenberg se ve forzado a hacer de la resurrección un acontecimiento históricamente demostrable (bajo ciertos supuestos hermenéuticos). Aunque para él no representa (como, por ejemplo, para Willi Marxsen) una mera interpretación, sino una realidad, a la resurrección le corresponde solo una función ratificadora de la pretensión terrena de autoridad plena que eleva Jesús. Tiene únicamente relevancia formal, noética, pero no es «una acción autónoma, nueva de Dios» que, como tal, constituya un *novum* respecto de la pretensión del Jesús terreno y dé cumplimiento a esta de un modo sobrepujante[30]. De ahí que la pregunta crítica que hay que plantear a toda cristología «desde abajo» no sea solamente si afirma la realidad de la resurrección, sino en mayor medida aún qué

importancia le da y qué relación establece en concreto entre la cruz y la resurrección o entre el Jesús terreno y el Cristo resucitado.

Si se entiende la resurrección de Jesús como una acción singular e inderivable de Dios a través de la que se cumplió de un modo sobrepujante la pretensión de Jesús, el enfoque de la cristología «desde abajo» que hasta ahora conocemos no es suficiente. Pues tal acción de Dios no puede explicarse (como asegura Rudolf Pesch) desde la pretensión del Jesús terreno ni (como quiere Pannenberg) desde el hecho del sepulcro vacío, en sí ambiguo. Entonces, la victoria de la pretensión de Jesús en la resurrección solo puede hacerse valer a través de la autorrevelación del Resucitado a sus discípulos en la historia. Pero eso significa que la predicación apostólica es un elemento constitutivo del acontecimiento Cristo. En este sentido (y ciertamente solo en este sentido) cabe decir, retomando con Karl Rahner una frase de Bultmann, que Jesús resucitó para continuar viviendo en el testimonio de fe de sus discípulos[31]. O puede afirmarse con Heinrich Schlier: «La nueva realidad únicamente se hace presente en su proclamación»[32]. Puesto que se trata de una nueva realidad, de la realidad de la nueva creación, su proclamación no solo es la repetición ratificadora del mensaje del Jesús terreno, sino su actualización creadora en el Espíritu; no es letra muerta sino espíritu vivo, no ley sino evangelio. Frente a ello, me parece asimismo que la nueva cristología «desde abajo» corre peligro de incurrir en una insustancial recaída en el pensamiento judíolegalista y en un rabinismo de los *ipsissima verba et facta Jesu*. En su ensayo «Callejones sin salida en la disputa por el Jesús histórico», Käsemann advierte con el énfasis que le es característico de este peligro de una modificación ilustrada del *solus Christus*[33].

Así, a la cristología «desde abajo» se le plantea no solo la pregunta dogmática por la unidad y diferencia entre la divinidad y la humanidad en una sola persona, sino también la pregunta teológico-bíblica por la unidad y diferencia entre el Jesús terreno y el Cristo resucitado, presente en el Espíritu. La cristología «desde abajo» corre el peligro no necesariamente de negar la presencia permanente de Jesucristo en el Espíritu, pero sí de subestimar su importancia sistemática. Sin embargo, Käsemann previno también frente al peligro contrario: el del entusiasmo, según el cual Jesús resucita para seguir viviendo en el kerigma y este, el kerigma de la Iglesia, ocupa el lugar de Jesús[34], con lo que no se salvaguarda «la precedencia de Jesús respecto de los suyos»[35]. Su intento se dirigía también contra este «catolizante» *credo in ecclesiam*[36]. Así pues, la pregunta se le dirige ahora también a la teología católica: ¿en qué medida le es posible a esta una búsqueda crítica del Jesús histórico? ¿Cómo se resuelve el problema de la traducción de la originaria fe cristiana en los planteamientos del presente?

III. Nuevos enfoques en la teología católica

Los supuestos de la teología católica se diferencian de los de la teología protestante no solo desde el punto de vista de la historia de la teología y del espíritu, sino también fundamentalmente –al menos en la forma tradicional– por su constitutiva vinculación a

la tradición eclesial, ante la que todo nuevo enfoque debe responder si no quiere atraer sobre sí la sospecha de tratarse de una innovación. Tales nuevos enfoques no escasean en la actualidad. Todos coinciden en que el dogma de Calcedonia ya no representa sin más el punto de partida y el marco obvios de la cristología, sino que –reconociendo en esencia su legitimidad– debe ser reformulado y, por ende, reinterpretado dentro de un nuevo proyecto. Esto es por principio legítimo, incluso necesario, ya que la tradición, en el sentido teológico del término, no constituye un arsenal de proposiciones estériles, sino que se trata de una realidad vivida y vivamente creída en la Iglesia, que remite más allá de sí misma al misterio de Dios. Como muestra Rahner en su fundamental artículo: «Calcedonia: ¿fin o principio?», de esta tradición hay que afirmar: «Conserva su relevancia, se mantiene viva justo en la medida en que es explicada»[37].

Los primeros gérmenes de una cristología «desde abajo» se encuentran ya en el padre Déodat de Basly y en el debate por él desencadenado –animadísimo durante la década de 1950– sobre la conciencia, autoconciencia y autonomía existencial del hombre Jesús[38] y se extienden hasta Piet Schoonenberg, quien invirtió el esquema de Calcedonia y habló de una persona humana de Jesús en la que Dios se hace presente[39]. Como gran estímulo también para la cristología se reveló entonces la concepción de Pierre Teilhard de Chardin, quien encuadró la cristología en un proceso universal y ascendente de evolución que lleva desde la cosmogénesis a la cristogénesis, pasando por la biogénesis y la antropogénesis[40]. La cristología «desde abajo» se presenta aquí como ambiciosa alternativa a la clásica cristología «desde arriba», cuya doctrina de las dos naturalezas es criticada ahora como estática y ahistórica. En lo que sigue dejamos a un lado estos dos nuevos enfoques, hoy ya pertenecientes en el fondo a una época teológica pasada, y nos ceñimos deliberadamente a dos proyectos representativos más recientes dentro de la teología en lengua alemana: el programa de una cristología «desde abajo» tal como lo han presentado Karl Rahner y Hans Küng.

Aun reconociendo la esencial legitimidad de la cristología calcedonense «desde arriba», ambos comienzan por una crítica de sus unilateralidades y peligros. Mientras que Küng recurre para ello a la crítica protestante desde Friedrich Schleiermacher y Albert Ritschl[41], Rahner detecta en la conciencia eclesial de fe «media» una reducción monofisita y «monosubjetiva» de la humanidad de Jesús, en virtud de la cual esta deviene una mera librea de la divinidad; y ello, en último término, no puede sino llevar a un malentendido mitológico[42]. Sin embargo, en primer plano están, tanto para Rahner como para Küng, la preocupación pastoral y el esfuerzo por hacer de nuevo accesible la fe en Cristo, que en su forma tradicional ha devenido incomprensible para el hombre actual. Para ambos, la alternativa a la cristología tradicional es la cristología «desde abajo». No obstante, uno y otro entienden por ello cosas bastante distintas. Mientras que para Rahner la cristología «desde abajo» implica necesariamente una cristología «desde arriba», para Küng la cristología «desde arriba» parece ser ya solo una posibilidad (legítima por principio, pero no incorporada por él a su proyecto) junto a su cristología «desde abajo».

En Rahner, el programa de una cristología «desde abajo» se encuentra ya en sus

primeros escritos. En una entrevista concedida con ocasión de su septuagésimo cumpleaños, dijo: «Creo que a mi cristología de hecho se le podría plantear más bien la pregunta –que yo no estoy en condiciones de responder, porque no lo sé con certeza– acerca de si en los últimos años no he pasado en creciente medida de una cristología descendente, como yo la llamo, a una cristología ascendente más modesta y sobria, menos especulativa»[43]. Esta pregunta no es, en efecto, fácil de responder, porque Rahner describe y denomina de diversas maneras su «nuevo» enfoque cristológico.

Habla en primer lugar de una cristología ascendente, «como aún es perceptible en numerosos pasajes del Nuevo Testamento», que parte «de la unidad de la pretensión (históricamente constatable) de Jesús y la experiencia de su resurrección»[44]. Pero habla asimismo de una «cristología de la conciencia», que toma como punto de partida la procedencia [*Herkünftigkeit*] de Dios y la cesión del propio ser [*Übereignetheit*] a Dios realizadas en obediencia y radicalmente consumadas y que, según él, puede retraducirse a la cristología clásica. Esta cristología de la conciencia la deslinda, sin embargo, de la «reedición de la cristología nestoriana de "acreditación"» acaecida en la teología protestante a principios de nuestro siglo, que era de hecho herética porque derivaba de modo racionalista los contenidos cristológicos de una realidad meramente humana[45]. Rahner habla además de una «cristología histórico-salvífica» que parte de la sencilla «experiencia del hombre Jesús con el final de su destino en la resurrección. Con él se encuentra el ser humano en su necesidad existencial y en su búsqueda de salvación, y en Jesús experimenta que el misterio del hombre, por él no manipulable…, se halla envuelto y protegido por el amor divino»[46]. El enfoque de Rahner implica, por eso, «la unidad fáctica –pero, como tal, exitosamente vivida– de una experiencia trascendental (cristología trascendental, esperanza trascendental en la resurrección) y una experiencia histórica que se corresponde con ella»[47]. Así, no tiene nada de sorprendente que Rahner, finalmente allí donde habla de forma expresa de una «cristología "desde abajo"», identifique esta con la cristología trascendental elaborada por él desde el principio[48], o sea, con la «cristología anónima… e indagadora… que el hombre en realidad desarrolla ya siempre en su existencia cuando acepta esta con decisión»[49].

Para comprender más profundamente estos dispersos enfoques de la cristología rahneriana «desde abajo», hay que recurrir, pues, a su cristología trascendental. La cristología trascendental de Rahner define al ser humano como «la pobre remisión al misterio de la plenitud». Si Dios asume esta naturaleza humana como suya, entonces esta «ha llegado justo allí hacia donde, en virtud de su esencia, siempre se encamina». De ahí que la encarnación de Dios sea «el caso singularmente supremo de la realización esencial de la realidad humana»[50]. La «idea de Cristo» o de un portador absoluto de la salvación es el «correlato material, concreto de la estructura trascendental del ser humano»[51]. La cristología se revela, por eso, «como antropología que se trasciende a sí misma; y esta, como cristología deficiente»[52]. Si se comparan estas afirmaciones más antiguas de Rahner con sus afirmaciones más recientes sobre la cristología ascendente, se constata que la estructura esencial de su cristología se ha mantenido por entero. Lo nuevo de la cristología rahneriana «desde abajo» es meramente que ya no

argumenta de modo tan abstracto y formal, sino que nombra de manera más concreta los fenómenos humanos y cristológicos, por lo que procede no tanto argumentativo-especulativamente cuanto apelativamente y pregunta: «Señor, ¿a quién iremos? Solo tú tienes palabras de vida eterna»[53].

Es del todo innegable que tanto la cristología de Rahner como su teología en general han hecho de nuevo comprensible para innumerables personas la fe en Jesucristo y que toda la teología católica debe a Rahner muchos impulsos por detrás de los cuales no debe ya retroceder. Sin embargo, nada sería menos adecuado a un pensador del rango filosófico y teológico de Rahner que una suerte de escolástica rahneriana. A un pensador se le honra pensando. Una confrontación a fondo con la cristología rahneriana «desde abajo» equivaldría, sin embargo, a una confrontación con todo el enfoque filosófico-teológico de Rahner. Eso no se puede llevar a cabo en el presente contexto, ni tampoco es necesario; al respecto ha aportado suficiente claridad la entretanto amplísima bibliografía sobre Rahner[54]. Nos circunscribimos a dos preguntas críticas:

1. Sobre el enfoque trascendental. Es importante ser certeros en la crítica al enfoque trascendental de Rahner. No se debe contraponer a este, como con frecuencia se hace, un enfoque personal-dialógico o más sociológico-político. Como es sabido, Rahner está en condiciones de integrar con relativa facilidad estos enfoques en su pensamiento, porque también se puede y se debe, en efecto, preguntar por la condición trascendental de posibilidad de las relaciones intersubjetivas. A la inversa, Rahner reflexiona –al menos en sus escritos tardíos– sobre el carácter histórica y, por ende, intersubjetivamente mediado del enfoque trascendental[55]. Por eso, tampoco se le ha ocurrido nunca deducir su cristología de forma puramente *a priori*, haciendo abstracción –siquiera solo metodológica– del encuentro concreto con Jesucristo[56]. El problema radica, sin embargo, en cómo se relacionan en Rahner trascendentalidad e historia. Rahner define esta relación como correspondencia recíproca. Determinar así la relación da pie a la pregunta: ¿puede aquí la historia aportar realmente algo nuevo, que vaya más allá del mero hecho de que la idea trascendental se ha realizado justo en Jesucristo? Pero con ello, ¿se toma todavía en serio la historia? ¿No se sigue de ahí una «metafisicalización» del acontecimiento Cristo, como Rahner parece llevar a cabo en su teoría de los cristianos anónimos?

En el fondo, Rahner suscribe aquí un modelo idealista de pensamiento, en el que ser y conciencia son idénticos[57]. Por eso, de la pregunta humana por lo absoluto puede deducirse la respuesta. Pero si se toma en serio la finitud del espíritu humano, uno se ve entonces remitido constitutivamente a lo infinito, pero, al mismo tiempo, este infinito se le escapa: el ser humano nunca puede hacerlo del todo patente. Las líneas esenciales del ser humano no son prolongables, extensibles, ni siquiera hacia Jesucristo. El hombre no deja en último término de ser una pregunta, un fragmento, una obra inacabada, un misterio. La historia, en cambio, es la concreción y determinación –nunca asumible por completo en la reflexión– tanto de las preguntas como de las respuestas del ser humano, más aún, bastante a menudo el desbaratamiento de unas y otras. En esta perspectiva, la historia y el destino de Jesús deben entenderse como la inderivable concreción y

determinación del hombre[58]. Solamente así adquieren su rango teológico la búsqueda historiográfica, la rememoración histórica y la narración (Johann Baptist Metz).

2. Sobre el enfoque cristológico «desde abajo». Si el enfoque trascendental «desde abajo» no llega por sí solo a la meta deseada, tampoco lo hace, como ha demostrado Wilhelm Thüsing, la cristología ascendente del Nuevo Testamento, tal cual la entiende Rahner. Pues la pretensión del Jesús terreno es expresión de su envío «por el Padre»; y su marcha junto al Padre, igualmente un don de este. Así, la cristología ascendente neotestamentaria es un elemento indispensable de la cristología descendente. Thüsing habla de un «teocentrismo en la línea ascendente»[59]. Este teocentrismo constituye, a su juicio, la estructura fundamental de toda cristología bíblica[60]. Pero en ello a la Escritura no le interesa tanto el problema intracristológico de la relación entre la divinidad y la humanidad cuanto el motivo teocéntrico de la relación de Jesús con «su Padre». Esta dimensión dialógico-personal de la relación con el Padre está ausente en Rahner[61]. Por eso, según Thüsing, Rahner elabora, al igual que Hegel, una cristología meramente presentista. Pero tan solo desde esta relación personal puede desarrollarse una doctrina trinitaria[62]. En este punto comienza, junto a la crítica teológico-bíblica, la crítica teológico-sistemática de Wolfhart Pannenberg y Dietrich Wiederkehr, retomada recientemente sobre todo por Bert van der Heijden[63]. Heijden muestra cómo la ausencia de categorías personal-relacional-dialógicas en la cristología lleva a Rahner a prescindir de ellas también en su teología de la Trinidad[64], en la que Rahner, como es sabido, no desea hablar ya de tres personas, sino más bien de tres modos distintos de subsistencia[65]. Con tal abstracción, el misterio salvífico de la doctrina trinitaria deviene un mero misterio intelectual; la Trinidad pierde su relevancia para la piedad práctica. ¿Se puede orar todavía a semejante ídolo conceptual?

En el presente contexto resulta determinante que el enfoque de Rahner le lleve a no desarrollar su cristología desde la relación entre Padre e Hijo, sino como singular punto cimero de la relación entre Creador y criatura[66]. La pregunta que hay que plantear a este enfoque, determinante para Rahner, es parecida a la que ya hemos dirigido a su enfoque trascendental. La cuestión es en ambos casos si con ello puede hacerse valer en suficiente medida lo singular y nuevo de la historia de Jesús. ¿Se puede salvaguardar con este enfoque la cualitativa singularidad de la hipostática autocomunicación de Dios en su Hijo respecto a la graciosa autocomunicación de Dios en el Espíritu? Formulado de forma concreta con Balthasar: de esta suerte, ¿por qué no iba a «poder convertirse el ser humano que se autotrasciende del modo más perfecto e inmaculado, o sea, María, asimismo en una mujer-Dios»[67]? O formulado de manera abstracta con Van der Heijden: si la relación de Jesús con Dios es creatural, ¿cabe afirmar todavía que Jesús es el Logos? ¿No debe decirse más bien que el Logos está unido a él de un modo insuperablemente singular y definitivo[68]? Así pues, ¿llega Rahner hasta la idea de la unión hipostática o solo a la de profeta escatológico[69]?

Estos interrogantes suenan un tanto sutiles y parecen poseer escasa relevancia pastoral. Con todo, los representantes de la cristología «desde abajo» tienen un objetivo pastoral. Pero Van der Heijden pregunta, seguramente no sin razón, si, dada la «cansada

indiferencia religiosa de muchas personas en la actualidad, que piensan que el cristianismo explícito y la viva… relación con Jesús carecen en último término de especial relevancia»[70], no resulta pastoralmente acuciante poner de relieve lo específico del cristianismo con mayor claridad que la teología de Rahner, que corre de continuo peligro de transformarse en antropología. Para que el cristianismo explícito no se deslice hacia la mitología, hay que preguntar, pues, de forma más precisa por lo distintivamente cristiano. Con ello, la antigua pregunta dogmática por la persona de Jesucristo deviene de nuevo actual como pregunta por lo específicamente cristiano.

Justo en este punto, y con esta pregunta por lo específica y distintivamente cristiano, arranca el segundo proyecto representativo de una cristología «desde abajo», tal como lo ha expuesto Hans Küng, tras los trabajos preparatorios llevados a cabo en su libro sobre Hegel, en la obra *Ser cristiano*. Para él, lo distintivamente cristiano es Jesucristo, o sea, «una persona del todo determinada, inconfundible e inintercambiable, con un nombre muy determinado». «Para quien piensa algo en relación con estas dos palabras, la expresión "cristianismo anónimo" es una *contradictio in adiecto*, un oxímoron»[71]. En este enfoque, el programa de una cristología «desde abajo» surge en realidad por sí solo. Para Küng, implica una cristología «desde el concreto Jesús histórico», o sea, partir «del verdadero hombre Jesús, de su mensaje y su aparición histórica, de su vida y su destino, de su realidad temporal y de su incidencia en la historia, para preguntar por la relación de este hombre Jesús con Dios, por su unidad con el Padre»[72].

El hecho de que Küng contraponga esta cristología «desde abajo» a la cristología clásica «desde arriba» no equivale para él a una fundamental negación de la legitimidad de esta. El dogma de Calcedonia ofrece, a su juicio, las líneas maestras para toda futura reinterpretación[73]; de ahí que no considere necesario prescindir de nada de él[74]. Con todo, la norma última no es para Küng el dogma, sino el Jesús real, para cuyo conocimiento el método histórico-crítico nos proporciona el instrumento adecuado[75]. Pero el interés de Küng no se dirige a «Jesús, tal como realmente fue», sino a «Jesús, tal como se encuentra con nosotros aquí y ahora». Lo que importa es «lo que de manera decisiva tiene que decirnos en el horizonte actual del ser humano y la sociedad. En este sentido, el "Jesús histórico" y el "Cristo de la fe" no pueden separarse como dos realidades distintas»[76]. Y menos aún pretende Küng demostrar históricamente que Dios habló a través de Jesús; la fe en que ello fue así no se funda en último término en pruebas científicas; se apoya única y exclusivamente en Dios mismo[77]. Esta tesis diferencia a la cristología «desde abajo» de Küng clara e inequívocamente de los correspondientes proyectos liberales.

Así pues, tras todos estos deslindamientos negativos, ¿de qué se trata en sentido positivo? «De acuerdo con el Nuevo Testamento, lo uno no existe sin lo otro: no hay un Jesús de Nazaret que no sea proclamado como el Cristo de Dios; ni ningún Cristo que no sea idéntico con el hombre Jesús de Nazaret. Por consiguiente, ni una jesuología ateológica ni una cristología ahistórica»; ni una interpretación según la cual Jesús es «solo Dios» ni una interpretación según la cual es «solo hombre». Si, después de estas delimitaciones negativas, se quiere «ensayar de forma por completo falible una glosa

positiva y adecuada a los tiempos de la fórmula antigua “Dios y hombre verdadero”», cabe afirmar: «Toda la importancia del acontecer en y con Jesús de Nazaret depende de que, para los creyentes, en Jesús –que se presentó ante los hombres como procurador, delegado, representante y vicario de Dios y fue confirmado por este como crucificado devuelto a la vida– el Dios filántropo mismo se hizo cercano, obró, habló, actuó, se reveló definitivamente»[78]. Estas formulaciones y otras parecidas se reiteran sin cesar, por lo que tienen que ser consideradas como enunciados fundamentales para Küng[79].

Seguramente se reconocerá en general que la obra *Ser cristiano* de Küng puede contribuir de manera esencial a que el cristianismo vuelva a parecerle comprensible y vivo al hombre de hoy como una «buena causa». En lo que sigue, sin embargo, no se lleva a cabo una valoración global de este libro. Ni tampoco pretendemos evaluar las afirmaciones sobre Jesucristo y la cristología en conjunto. Más bien se trata meramente –en la perspectiva limitada por el tema que aquí nos ocupa– del enfoque cristológico «desde abajo». A este enfoque se le plantearán a continuación, con miras a clarificar el asunto mismo, dos preguntas. Estas, sin embargo, únicamente resultan comprensibles si se percibe que se alzan sobre el trasfondo de un amplio consenso en lo relativo tanto al método como al contenido. De este consenso forma parte también, como ya se ha apuntado al principio, que la cristología no puede derivarse deductivamente «desde arriba» a partir de la doctrina de la Trinidad, sino que es necesario tomar como punto de partida la revelación histórica de Dios en Jesucristo, a fin de dejarse guiar por Jesucristo en el Espíritu del Padre. Solo desde esta doctrina histórico-salvífica de la Trinidad puede llegarse, en un sentido histórico-metodológico, a la doctrina inmanente de la Trinidad. Pero aun presupuesto este consenso, surgen dos preguntas:

1. Sobre el enfoque de la cristología «desde abajo». ¿Puede mantener Küng de forma consecuente su enfoque «desde abajo», tanto fácticamente como en el orden de los principios? ¿Puede mantenerlo *de facto* si afirma que la fe no se demuestra históricamente, sino que es garantizada solo por «Dios mismo, tal como ha hablado para los creyentes a través de Jesucristo»[80]? La pregunta es entonces de inmediato: ¿cómo se llega a esta fe? ¿No surge aquí de hecho, de un modo no del todo clarificado, quizá no del todo clarificable, un elemento de una teología «desde arriba»? Y este elemento fáctico de una teología «desde arriba», ¿no es por principio necesario en cuanto se le concede a la resurrección de Jesús el lugar que, según el Nuevo Testamento, le corresponde en la fundamentación de la cristología? Toda teología de la resurrección como acción de Dios, algo a lo que Küng se atiene con énfasis, es pensable solamente como pura cristología «desde arriba». Es acción creadora de Dios, quien llama a lo que no es para que sea (cf. Rom 4,17). En consecuencia, cuando se trata de la pregunta por la fundamentación de la fe en el Jesús terreno y, con mayor razón aún, en el mensaje de la resurrección de Jesús, el acceso «desde abajo» no es suficiente. La pregunta difícil para el hombre actual es más bien cómo en «lo de abajo» puede aparecer «lo de arriba». Para la cuestión de la fundamentación de la fe, la disyuntiva entre «desde abajo» y «desde arriba» se revela, según esto, como inadecuada.

Pero en esta cuestión presumiblemente se trata tan solo de una diferencia más o

menos verbal. El verdadero problema aparece ya, como ha mostrado la confrontación con Pannenberg, cuando se toma en serio que, en lo que atañe a la fe en la resurrección de Jesús, dependemos del testimonio de la Iglesia apostólica. Con ello nos referimos a algo más que a la indicación metodológica de que en la reconstrucción historiográfica hay que partir del testimonio apostólico recogido en el Nuevo Testamento, lo que, dada la situación de las fuentes, resulta evidente. Lo que se quiere decir es más bien que la fe en Cristo es constitutiva y permanentemente *fides ex auditu* (cf. Rom 10,17). Así, el kerigma autorizado y, de otro modo, el dogma vinculante de la Iglesia –en una palabra, todo lo que, en el sentido teológico de la palabra, se denomina «tradición»– adquieren importancia constitutiva para el enfoque cristológico como tal y para el pensamiento teológico en general. En este punto se inicia la confrontación con el pensamiento teológico de Küng; aquí se trata del núcleo material del debate sobre la infalibilidad[81]. Aquí está en juego, en un sentido muy fundamental y englobante, la eclesialidad de la teología. En ello, «eclesialidad» no se entiende en el sentido de la actitud existencial de la persona respecto a la Iglesia, sino en el sentido metodológico-hermenéutico como pregunta por la importancia y el carácter vinculante del testimonio eclesial de fe para la cristología.

2. Sobre el contenido de la cristología «desde abajo». Si Jesucristo es, como destaca con énfasis Küng, Dios y hombre verdadero, ineludiblemente se plantea la pregunta por la unidad de la divinidad y la humanidad. Es posible que esta pregunta, como acentúa Küng, conduzca a aporías lógicas; pero, cuando uno se atiene, como hace él, al *vere Deus* y *vere homo*, no puede eludirse. Esto en modo alguno es solo una cuestión especulativa suscitada por la curiosidad; antes bien, se trata de forma del todo concreta de saber quién era Jesús en realidad. ¿Un hombre en y a través del cual Dios estaba y está presente por la gracia actuando filantrópicamente? ¿O el «Hijo unigénito» de Dios, que actúa «sin mezcla ni separación» en y a través de la humanidad de Jesús?

Estamos, pues, ante la pregunta dogmática clásica por la persona de Jesús. Solo secundariamente tiene que ver con el pensamiento helenístico[82]. Como ha mostrado sobre todo Alois Grillmeier, es menos ajena a la Biblia de lo que pueda parecer al principio[83]. Pues no únicamente al tardío Prólogo de Juan, sino ya al himno cristológico prepaulino de la *Carta a los Filipenses* (Flp 2,6-11) le interesa, por lo que al contenido se refiere, la identidad del sujeto que desde la eternidad está «junto a Dios» o «en la dimensión de Dios» y que en el tiempo «se hace carne» y asume condición de siervo. En consecuencia, la pregunta que todo lo determina: ¿quién es en realidad Jesucristo?, lleva, ya según textos bíblicos muy tempranos, a la pregunta por la preexistencia del Hijo.

Küng se esfuerza a fondo por hacer comprensibles las nada fáciles afirmaciones bíblicas sobre la preexistencia. A su juicio, deben entenderse «en sentido primordialmente funcional, no físico ni metafísico». Significan, entre otras cosas, que desde la eternidad no existe otro Dios que el que se ha manifestado en Jesús y que, por eso, Jesús no tiene su relevancia universal y su origen solo por la historia, sino desde Dios mismo[84]. De ahí que la unidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo se deba entender,

en el sentido de una doctrina económica de la Trinidad, como «acontecimiento y unidad de revelación». Küng asegura que no quiere proponer una doctrina trinitaria concluyente; pero, tal como están redactadas las frases, uno tiene la impresión de que, según él, el Dios de Jesucristo es preexistente, no así, sin embargo, el Hijo de Dios. La prueba del nueve de esta interpretación son las afirmaciones de Küng sobre mariología, en especial sobre la confesión de fe del Concilio de Éfeso en María como alumbradora de Dios. Según Küng, este es «un desarrollo problemático tanto desde el punto de vista histórico como en lo relativo al contenido»[85], «como si Dios pudiera ser alumbrado y no se tratara más bien de un ser humano en el que, como Hijo de Dios, Dios se revela a sí mismo para la fe»[86]. Esta es, para todo el que conoce las fórmulas transmitidas del credo eclesial, una formulación sumamente extraña.

A la vista de tales afirmaciones, por el momento no puedo más que plantear algunas preguntas. ¿Cómo debe caracterizarse esta cristología «desde abajo»? ¿Se trata de una mera cristología de revelación para la fe, análoga a la cristología de Bultmann? ¿O se trata de una cristología de la presencia de Dios en la persona humana de Jesús, similar a la que propone Schoonenberg? Tanto en uno como en otro caso, plantearía una pregunta adicional: ¿cómo se puede seguir afirmando la idea de la encarnación, central tanto para la Escritura como para la tradición? En esta pregunta no se dirimen sibaritismos especulativos, sino el pan de cada día de la fe cristiana. Pues con la idea de la encarnación se mantiene en pie y cae la concreta corporeidad de la salvación. Por eso agradecería yo una exégesis más precisa de Jn 1,14 (*lógos sàrx egéneto*). Küng ha puesto enérgicamente de relieve como pocos otros –en contra de gran parte de la tradición, pero con toda razón– la capacidad de sufrimiento de Dios. Mas entonces, ¿por qué no iba a poder Dios también nacer? ¿No se alza el final en Küng el Dios apático de Platón de nuevo con la victoria frente al Dios bíblico de la historia? Así parece ser, pues de lo contrario no podría Küng tratar el motivo de la encarnación bajo el título «Interpretaciones del origen»; ello evidencia que se refiere a una interpretación teológicamente posible, pero no dogmáticamente vinculante, una interpretación que Küng no logra integrar en su propio proyecto. ¿No elimina Küng con ello un motivo fundamental del Nuevo Testamento? Estas son preguntas, no respuestas ni, menos aún, tesis que pretendan tildar de hereje a un compañero. Al contrario, las preguntas son formuladas *aquí*, porque deben ser debatidas en la teología y entre compañeros y encaminadas hacia una solución.

IV. Tesis sobre la fundamentación de la cristología

Aun cuando solo fuera parcialmente correcto, el análisis precedente de la cristología actual habría puesto de relieve una aporía. El programa de una cristología «desde abajo» como programa de una traducción del contenido central de la fe cristiana que haga justicia a la situación que vivimos no ha demostrado en los proyectos presentados hasta ahora tener solidez suficiente –ni por lo que atañe a su planteamiento ni por lo que atañe a su contenido, a saber, la pregunta por la persona de Jesús– para hacer valer lo

distintivamente cristiano. Sin embargo, eso no quiere decir que ahora podamos seguir trabajando sin más a la manera de antes. Los problemas que llevaron a la cristología «desde abajo» y las preguntas que esta plantea a la antigua cristología «desde arriba» no han sido con ello eliminadas. Permanece sobre todo la pregunta de cómo puede hablarse de Jesucristo de manera hoy comprensible y realizable, de suerte que se salvaguarde la identidad de la fe cristiana y, sin embargo, resulte patente su relevancia.

Por eso, después de haber criticado a otros, es hora de que yo mismo, en aras del juego limpio, me ponga en el centro de las miradas y presente a debate mi propio ensayo cristológico. Esto solo puede acontecer mediante una serie de tesis y, por ende, de forma inevitablemente abstracta, abreviada y equívoca[87]. Se trata de tres tesis, de las cuales las dos primeras se supone que trazan el marco de tal cristología. La tercera tesis, la única que aquí puede ser desarrollada algo más por extenso, pretende abordar el tema sobre el que han girado las consideraciones precedentes.

1. El *punto de partida* y el marco de la cristología es la confesión de fe de la comunidad eclesial: «Jesús es el Cristo». La cristología no es sino la interpretación concienzuda de este credo. Comienza por una fenomenología de la fe vivida y atestiguada en la Iglesia.

2. El *contenido* de la cristología no coincide sin más con este punto de partida. El credo eclesial no descansa en sí mismo, sino que tiene en Jesús el Cristo su contenido dado de antemano y su norma. El contenido de la cristología es, por lo tanto, el Jesús terreno y el Cristo glorificado de la fe. Con ello, quedan excluidos tanto un jesuanismo unilateral como una cristología kerigmática y dogmática unilateral. No es el modelo calcedonense de unidad de la verdadera divinidad y la verdadera humanidad, sino la unidad del Jesús terreno y el Cristo glorificado lo que constituye el marco de la cristología, dentro del cual puede desarrollarse adecuadamente el dogma de Calcedonia como interpretación válida de la historia y el destino de Jesucristo.

3. El *problema* cristológico central sigue siendo, por eso, la unidad de Dios y hombre en Jesucristo; en concreto, la pregunta: ¿quién es Jesucristo? En esta pregunta fracasan la mayoría de las cristologías «desde arriba», porque con la doctrina de la anhipóstasis y la enhipóstasis (tal cual la entienden en concreto) recortan la humanidad de Jesús. Pero en dicha pregunta fracasan también la mayoría de las cristologías «desde abajo», porque ya solo pueden decir que en Jesucristo se ha aparecido Dios, pero no que él, Jesucristo, es el Hijo de Dios. El error común a unas y otras consiste en que plantean el interrogante de modo abstracto, en tanto en cuanto preguntan por la unidad de la divinidad y la humanidad, lo que lleva notoriamente a aporías insolubles. La Escritura, en cambio, plantea la pregunta de forma concreta; no habla de la unidad de la divinidad y la humanidad, sino de la unidad personal de Jesús con «su Padre». En esta se revela indirectamente –como han mostrado Pannenberg y Wiederkehr[88]– la unidad de Jesús con el Logos, porque la autocomunicación del Padre a Jesús, o sea, el Logos, es la condición de posibilidad de la unidad de Jesús con el Padre. Las categorías personales y relacionales deben interpretarse, en consecuencia, como enunciados esenciales; y la comunidad de esencia, como realización personal y relacional. La cristología ontológica

y la cristología funcional no pueden contraponerse. Esto significa:

a) Hay que partir de la singular relación personal entre Jesús y «su Padre», en la que Jesús es radical procedencia del Padre y radical cesión del propio ser al Padre. La cristología posterior es, en el fondo, la interpretación ontológica de esta relación óntica.

b) En esta relación de Jesús con el Padre y del Padre con Jesús se revela escatológica y definitivamente quién es Dios. De ahí que esta relación pertenezca a la esencia eterna de Dios. La preexistencia del Hijo resulta por necesidad del carácter escatológico del acontecimiento Cristo. Dios es, pues, relacional desde toda la eternidad. Por supuesto, una afirmación tal únicamente puede hacerse si se tiene claro el carácter analógico de toda referencia al misterio de Dios. Por eso, los conceptos de relación y persona nunca pueden ser aplicados unívocamente a Dios, sino solo de un modo tal que la desemejanza con estados de cosas creaturales sea siempre mayor que la semejanza con ellos.

c) La autocomunicación del Padre a Jesús no se agota en esta relación, sino que se extiende en la libertad del Espíritu para hacer partícipes de ella a quienes confiesan a Jesucristo. Solo en el Espíritu llega el acontecimiento Cristo a su consumación escatológica en la historia. Por eso, también el Espíritu, como autorrevelación escatológica de Dios, forma parte de la eterna esencia divina. En analogía con la revelación histórico-salvífica, el Espíritu se revela intradivinamente, por así decir, como excedente y desbordamiento en la relación del Padre y el Hijo, como aquello que propicia que la relación entre ambos, lejos de agotarse en sí misma, tenga la posibilidad no solo de revelarse, sino de ampliarse hacia fuera, o sea, de producir algo nuevo, no divino y, por lo tanto, creado y asumirlo además «sin mezcla ni separación» –salvaguardando su autonomía creatural– en la relación del Padre y el Hijo. La doctrina de la Trinidad es, por consiguiente, la síntesis y el presupuesto de la cristología, que se mantiene en pie y cae con ella[89].

d) Así pues, en la relación histórico-salvífica del Padre, el Hijo y el Espíritu se revela «desde abajo» la esencia inmanente de Dios. Y a la inversa, la relación inmanente del Padre, el Hijo y el Espíritu resulta ser la condición teológico-trascendental previa de la revelación histórico-salvífica. Porque Dios se manifiesta escatológico-definitivamente como aquel que es, la Trinidad económica coincide con la Trinidad inmanente[90]. Pero esta identidad entre ambas formas de la Trinidad no es una igualdad rígida. En la Trinidad económica, Dios ingresa en el ámbito de lo creatural y, por lo tanto, de lo no divino. La encarnación de Dios es, por eso, no solo la revelación, sino también un modo nuevo –o sea, creatural– de realización de la relación intradivina del Padre y el Hijo. La libertad para esta aceptación de lo humano sin mezcla ni separación la tiene Dios en el Espíritu. Cabalmente en el marco de un enfoque trinitario de la cristología puede garantizarse, pues, que la persona del Logos no sustituya a la personalidad humana de Jesús, sino que sea su

determinación singular y su realización sobrepujante[91].

La tesis *recapituladora*, por lo tanto, reza: la cristología no debe desarrollarse abstractamente en el marco de la relación entre la divinidad y la humanidad o entre el Creador y la criatura, sino de forma concreta en el marco de la relación del Padre y el Hijo. Esta tiene «en el Espíritu» la libertad de dilatarse hacia la creación e integrar en sí, «sin mezcla ni separación», a Jesucristo en su creaturidad. La alternativa tanto a la cristología tradicional como a los enfoques actuales antes examinados es, por eso, una cristología trinitaria y, en último término, pneumatológicamente fundamentada. El desarrollo de una pneumatología se cuenta entre las más importantes tareas de la teología sistemática contemporánea. Puede asumir también la aspiración legítima de la cristología «desde abajo», tanto porque «en el Espíritu» somos conducidos a través de Jesucristo al Padre como porque este Espíritu opera en la naturaleza y en la historia allí dondequiera que estas, suspirantes y esperanzadas, buscan –y aguardan expectantes– el reino de la libertad, que ha irrumpido definitivamente en la libertad con que Jesús vive la relación con su Padre[92]. Por eso, una cristología pneumatológicamente determinada puede superar la dicotomía entre cristología «desde arriba» y cristología «desde abajo», reconociendo a cada una de ellas su legitimidad relativa.

Una cristología así, trinitaria y pneumatológicamente determinada, no es una especulación ociosa, sin consecuencias para la praxis. Que la relación del Padre y el Hijo sea *la* realidad escatológica que a través del Espíritu alcanza repercusión universal comporta una nueva determinación fundamental de la comprensión de la realidad. La libertad en el amor se revela como sentido del ser. Con ello es corregido el pensamiento aristotélico de la sustancia, que define la *relatio* como *ens minimum*, pero también el pensamiento moderno de la emancipación, que se basa en el esquema de dominación y servidumbre. A ambos les contrapone el cristianismo la relación personal (que debe entenderse analógicamente) del Padre y el Hijo como *el* modelo básico para la comprensión de la realidad[93]. El significado concreto de tal esbozo de una concepción cristiana del mundo y una praxis mundana en la relación entre el amor liberador del Padre y la libertad filial en respuesta a ese amor desde la obediencia y el servicio vicario tendría que ser desarrollado en la soteriología. Aquí solo habría que dejar claro además que una cristología que se esfuerza por conservar su identidad no necesita preocuparse por su relevancia. Sin identidad cristiana, no hay, ciertamente, relevancia. Mostrar que ambos polos se unen en Jesús –y cómo– es la tarea, sin duda nada fácil, pero hermosa, de la cristología, cuya realización podría proporcionar una salida de la aporía actual.

---

[1] Cf. W. KASPER, «Los métodos de la dogmática: unidad y diversidad», en Íd., *Evangelio y dogma* (OCWK 7), Sal Terrae, Santander 2017, 585-622; K. LEHMANN, «Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft», en Íd., *Die Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 34-53.

[2] Para la fundamentación exegética e histórica de cuanto sigue, cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo* (OCWK 3), Sal Terrae, Santander 2013. Una exhaustiva visión de conjunto del debate cristológico actual puede consultarse en ÍD. y A. SCHILSON, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg

i.Br. 1974.

[3] Cf. R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage*, Göttingen 1967, 128ss.

[4] Las tesis formuladas por Harnack siguen siendo asumidas hasta la fecha de manera bastante acrítica en algunos proyectos de cristología «desde abajo», aunque hace ya tiempo que fueron abandonadas por la investigación seria. Pues 1) en la historia veteroeclesial de los dogmas el interés no era tanto especulativo cuanto soteriológico y solo de modo secundario se empleaban categorías helenísticas creativamente reformuladas; y 2) este enganche crítico era una necesidad hermenéutica en la situación de la época. Por decirlo así, representaba el *aggiornamento* de aquel entonces. Cf. A. GRILLMEIER, «Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas»: Schol 33 (1958), 321-355 y 528-558; ÍD., «Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik»: ThBer 1, 109-161.

[5] Cf. A. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, vol. 3, Bonn 1895[4], 337.

[6] *Ibid*., 383.

[7] W. HERRMANN, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, Tübingen 1920[7], 64.

[8] Cf. M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892), ed. E. Wolf, München 1961[3], 18.

[9] K. BARTH, «Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann»: ZZ (1925), 274.

[10] *Ibídem*.

[11] Cf. ÍD., *Kirchliche Dogmatik* I/1, Zollikon/Zürich 1952, 422ss.

[12] Cf. O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik*, vol. 2, Neukirchen 1962, 20ss.

[13] R. BULTMANN, «Zur Frage der Christologie» (1927), en Íd., *Glauben und Verstehen*, vol. 1, Tübingen 1961[4], 98 [trad. esp.: *Creer y comprender*, vol. 1, Studium, Madrid 1974].

[14] Cf. ÍD., «Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung», en *ibid*., 5 y 7.

[15] ÍD., «Zur Frage der Christologie», en *ibid*., 98.

[16] *Ibid*., 101.

[17] Cf.. ÍD., «Das christologische Bekenntnis des ökumenischen Rates» (1951-1952), en Íd., *Glauben und Verstehen*, vol. 2, Tübingen 1961[3], 257 [trad. esp.: *Creer y comprender*, vol. 2, Studium, Madrid 1974].

[18] *Ibid*., 256.

[19] Cf. *ibid*., 252.

[20] Cf. ÍD., *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960, 12ss.

[21] E. KÄSEMANN, «Das Problem des historischen Jesus», en Íd., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 1, Göttingen 1960, 189.

[22] *Ibid*., 200.

[23] Cf. *ibid*., 203.

[24] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 19622, 210ss.

[25] Cf. W. PANNENBERG et al., *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961, 7ss [trad. esp.: *La revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1977].

[26] E. KÄSEMANN, «Sackgassen im Streit um den historischen Jesus», en Íd., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 2, Göttingen 1964, 31 [artículo no incluido en la trad. esp.: *Ensayos exegéticos*].

[27] Cf. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 26ss [trad. esp.: *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974].

[28] En el presente contexto no podemos ocuparnos de la problemática relación de fe e historia en W. Pannenberg. Al respecto, cf. J. M. ROBINSON y J. B. COBB (eds.), *Theologie als Geschichte* (Neuland in der Theologie, vol. 3), Zürich/Stuttgart 1967; J. BERTEN, *Geschichte – Offenbarung –Glaube. Eine Einführung in die Theologie Wolfhart Pannenbergs*, München 1970.

[29] Cf. J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*,

München 1972, espec. 86ss [trad. esp.: *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975].

[30] Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV/I, 330ss; al respecto, cf. B. KLAPPERT, *Die Auferweckung des Gekreuzigten*, Neukirchen 1971.

[31] Cf. K. RAHNER y W. THÜSING, *Christologie – systematisch und exegetisch* (QD 55), Freiburg i.Br. 1972, 38 [trad. esp.: *Cristología: Estudio teológico y exegético*, Cristiandad, Madrid 1975].

[32] H. SCHLIER, «Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas», en Íd., *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg i.Br. 1958[2], 230.

[33] Cf. E. KÄSEMANN, «Sackgassen im Streit um den historischen Jesus» (cf. *infra*, nota 26), 40.

[34] Cf. *ibid*., 59.

[35] *Ibid*., 67.

[36] Cf. *ibid*., 62.

[37] Cf. K. RAHNER, «Chalkedon – Ende oder Anfang?», en A. Grillmeier y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. 3, Würzburg 1954, 3-49, aquí 4 (reproducido con otro título en K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* 1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1954, 169-222 [trad. esp.: «Problemas actuales de cristología», en Íd., *Escritos de teología* 1, Taurus, Madrid 1961, 167-221]).

[38] Cf. la visión de conjunto que ofrece J. TERNUS, «Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung», en A. Grillmeier y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalcedon* (cf. *supra*, nota 37), 81-237, espec. 136ss y 208ss.

[39] Cf. P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Einsiedeln 1969, 70ss [trad. esp. del orig. holandés: *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona 1972]; ÍD., «Trinität – der vollendete Bund. Thesen zur Lehre vom dreipersönlichen Gott»: *Orientierung* 37 (1973), 115-117.

[40] Cf. A. SCHILSON y W. KASPER, *Christologie im Präsens* (cf. *supra*, nota 2), 72ss y 157s.

[41] Cf. H. KÜNG, *Christ sein*, München 1974, 121ss y 612, nota 23 [trad. esp.: *Ser cristiano*, Trotta, Madrid 1996]; véase también los trabajos preparatorios en ÍD., *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg i.Br. 1970, 522ss [trad. esp.: *La encarnación de Dios*, Herder, Barcelona 1974].

[42] Este reproche se repite con frecuencia: cf., entre otros, K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* 1, 176 (nota 3) y 177 (nota 1); vol. 3, 40s; vol. 4, 152; vol. 5, 204; vol. 9, 219 [de los vols. 1, 3, 4 y 5 existe trad. esp.: *Escritos de teología*, Taurus, Madrid 1967[3]].

[43] ÍD., en «Gnade als Mitte menschlicher Existenz. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlaß seines 70. Geburtstages»: HerKorr 28 (1974), 87.

[44] ÍD., en Íd. y W. Thüsing, *Christologie* (cf. *supra*, nota 31), 47.

[45] Cf. *ibid*., 63s.

[46] ÍD., «Die zwei Grundtypen der Christologie», en Íd., *Schriften zur Theologie* 10, 229.

[47] ÍD., en Íd. y W. Thüsing, *Christologie* (cf. *supra*, nota 31), 47.

[48] Cf. *ibid*., 65.

[49] *Ibid*., 60.

[50] ÍD., «Zur Theologie der Menschwerdung», en Íd., *Schriften zur Theologie* 4, 140s [trad. esp.: «Para la teología de la encarnación», en Íd., *Escritos de teología* 4, Taurus, Madrid 1964, 139-158].

[51] ÍD., «Probleme der Christologie heute», en Íd., *Schriften zur Theologie* 1, 207 [trad. esp.: «Problemas actuales de cristología», en Íd., *Escritos de teología* 1, Taurus, Madrid 1961, 169-221].

[52] *Ibid*., 184 (nota 1).

[53] Cf. ÍD. y W. THÜSING, *Christologie* (cf. *supra*, nota 31), 60ss.

[54] Cf. sobre todo H. U. von Balthasar, E. Simons, A. Gerken, K. Fischer, B. van der Heijden, C. Fabro y la bibliografía enumerada en W. KASPER, *Jesús el Cristo* (cf. *supra*, nota 2), 90 (nota 42).

[55] Cf. K. RAHNER, «Gnade als Mitte menschlicher Existenz» (cf. *supra*, nota 43), 83s.

[56] Cf. ÍD., «Probleme der Christologie heute» (cf. *supra*, nota 51), 207; «Gnade als Mitte menschlicher Existenz» (cf. *supra*, nota 43), 87.

[57] El axioma *ens et verum convertuntur*, «el ente y lo verdadero son convertibles (se identifican)», vale, por supuesto, para todo pensamiento filosófico encuadrado en la tradición metafísica. Pero la pregunta es cómo debe entenderse en concreto. Según TOMÁS DE AQUINO, se trata de una *convenientia*, *assimilatio*, *correspondentia*, *conformitas* (cf. ÍD., *Quaestiones disputatae de veritate* q. 1 a. 1 c. a.), que se realiza de manera análoga en Dios, en el ser humano y en las cosas (cf. *ibid*., q. 1 a. 2 c. a.). No parece que Rahner tenga suficientemente en cuenta esta analogía.

[58] La relación entre revelación natural y revelación histórico-salvífica aquí apuntada se remonta a J. E. KUHN, *Einleitung in die katholische Dogmatik*, Tübingen 1859[2], 228ss. Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo* (cf. *supra*, nota 2), 47s, 91s, 287s y 397ss.

[59] W. THÜSING, en Íd. y K. Rahner, *Christologie* (cf. *supra*, nota 31), 117ss y 166.

[60] Cf. *ibid*., 144ss, 163, 275s y *passim*.

[61] Cf. *ibid*., 105s, 133ss, 297s y *passim*.

[62] Cf. *ibid*., 226.

[63] Cf. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie* (cf. *supra*, nota 27), 336ss; D. WIEDERKEHR, «Entwurf einer systematischen Christologie», en MySal (D) 3/1, 554ss [trad. esp.: «Esbozo de una cristología sistemática», en MySal (Esp) 3, 438ss]; B. VAN DER HEIJDEN, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundposition*, Einsiedeln 1973, 406ss.

[64] Cf. B. VAN DER HEIJDEN, *Karl Rahner* (cf. *supra*, nota 63), 424ss.

[65] Cf. K. RAHNER, «Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte», en MySal (D) 2, 342ss, 350ss, 364ss, 385ss, espec. 389ss [trad. esp.: «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en MySal (Esp) 2, 359-449]. La propuesta terminológica de Rahner de hablar de tres modos distintos de subsistencia, no de tres personas, está determinada sobre todo por la preocupación de que el término «persona» lleve a un tristeísmo tácito, pero «subcutáneamente» muy marcado. Esta preocupación está justificada. Solo que uno se pregunta si no es cierto que toda doctrina trinitaria ortodoxa, que supone una distinción real en Dios, se expone a este malentendido. Ello vale también del proyecto de Rahner, en la medida en que los términos «distinto» y «subsistencia» son algo más que una *distinctio rationis*. Pero si es necesario suponer en Dios algún tipo de distinción real, entonces –dada la identidad de ser y conciencia en Dios (cf. *supra*, nota 57)– no cabe excluir la existencia en Dios de tres modos distintos de conciencia, como Rahner parece hacer. Resulta evidente que en ello el término «persona» solo puede aplicarse en la doctrina trinitaria de modo análogo (al respecto, cf. *infra*, apartado 4).

[66] Cf. ÍD., «Probleme der Christologie heute» (cf. *supra*, nota 51), 182ss.

[67] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästehtik*, vol. III/2/2, Einsiedeln 1969, 147 [trad. esp.: *Gloria: Una estética teológica*, vol. 7: *Teología. Nuevo Testamento*, Encuentro, Madrid 1998].

[68] Cf. B. VAN DER HEIJDEN, *Karl Rahner* (cf. *supra*, nota 63), 436s.

[69] La caracterización de Jesús como profeta escatológico se encuentra en Rahner con frecuencia. Así, por ejemplo: «Pero allí donde en un ser humano concreto en la historia se da y es creída la palabra ya irrevocable por la que Dios se promete a sí mismo como el futuro absoluto de la historia, allí se da y es creída aquella unidad entre Dios y el ser humano que la fe cristiana reconoce en la "unión hipostática"» (K. Rahner, *Schriften zur Theologie* 10, 214). A mi juicio, en esta forma tampoco puede ser justificada tal caracterización por las consideraciones de F. MUSSNER, «Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohn-Christologie», en L. Scheffczyk (ed.), *Grundfragen der Christologie heute* (QD 72), Freiburg i.Br. 1975, 77-113, puesto que Jesús, según el Nuevo Testamento, a la vez desborda y sobrepuja las categorías de lo profético. Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo* (cf. *supra*, nota 2), 156ss; de modo análogo se expresa en otros lugares, sin embargo, el propio Rahner: cf. ÍD., *Schriften zur Theologie* 10, 229; ÍD., «Inkarnation», en SM (D) II, 833s [trad. esp.: «Encarnación», en SM (Esp) II, 549-566]. Para la cuestión, cf. B. VAN DER HEIJDEN, *Karl Rahner* (cf. *supra*, nota 63), 408ss.

[70] B. VAN DER HEIJDEN, *Karl Rahner* (cf. *supra*, nota 63), 453.

[71] H. KÜNG, *Christ sein* (cf. *supra*, nota 41), 118.

[72] *Ibid*., 125.

[73] Cf. *ibid*., 123s.

[74] Cf. *ibid*., 440.

[75] Cf. *ibid*., 148.

[76] *Ibid*., 152.

[77] Cf. *ibid*., 155; véase también *ibid*., 434, 440, 458 y *passim*.

[78] .*Ibid*., 339s.

[79] Cf. *ibid*., 427, 434s y *passim*.

[80] *Ibid*., 155 y 162.

[81] Cf. las contribuciones de Y. CONGAR, C. COLOMBO, G. H. TAVARD, A. DULLES, O. SEMMELROTH y otros en H. Häring y J. Nolte (eds.), *Diskussion um Hans Küng «Die Kirche»*, Freiburg i.Br. 1971. En esta misma obra, véase también la respuesta de H. KÜNG (cf. *ibid*., 175ss y 307ss).

[82] Cf. *supra*, nota 4.

[83] Cf. A. GRILLMEIER, «Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon», en Íd. y H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, vol. 1, Würzburg 1951, 5-202, espec. 9ss y 30ss; véase también W. KASPER, *Jesús el Cristo* (cf. *supra*, nota 2), 338ss.

[84] Cf. H. KÜNG, *Christ sein* (cf. *supra*, nota 41), 437s.

[85] *Ibid*., 449.

[86] *Ibid*., 450.

[87] Para la fundamentación y el desarrollo en detalle, cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo* (cf. *supra*, nota 2).

[88] Cf. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie* (cf. *supra*, nota 27), 345ss; D. WIEDERKEHR, *Entwurf einer systematischen Christologie* (cf. *supra*, nota 63), 506ss y 550ss; W. KASPER, *Jesús el Cristo* (cf. *supra*, nota 2), 338ss.

[89] La doctrina trinitaria que resulta de este enfoque se corresponde más con el modelo oriental que con el occidental. A diferencia de Agustín y de Pedro Lombardo y Tomás de Aquino, que lo siguen en este punto, no parte «metafísicamente» de la esencia única de Dios, para luego desarrollar dentro de esa única esencia la Trinidad; antes bien, parte «histórico-salvíficamente» de la revelación del Padre a través de Jesús en el Espíritu, para luego pensar su unidad esencial. En esta perspectiva, la concepción de K. Rahner podría entenderse como una radicalización de la doctrina metafísico-occidental de la Trinidad que corre peligro de convertirse en una mera especulación sin consecuencias histórico-salvíficas. Para la cuestión, cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo* (cf. *supra*, nota 2), 382ss.

[90] Cf. K. RAHNER, «Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte» (cf. *supra*, nota 65), 327ss. Sin embargo, el problema no clarificado de la tesis de Rahner de que «la "Trinidad económica" es la Trinidad inmanente» radica en la cuestión de cómo deba entenderse la cópula «es». Si la identidad expresada con este «es» no incluye simultáneamente una diferencia, entonces se niega bien la historicidad de la encarnación y la autonomía de la naturaleza humana, bien la trascendencia y libertad de Dios. En consecuencia, o la historia es «absorbida» por Dios, o Dios es entregado en sentido modalista a la historia.

[91] Al respecto, cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo* (cf. *supra*, nota 2), 363ss y lo dicho *supra* en la nota 58.

[92] Al respecto, cf. *ibid*., 378ss y 397ss.

[93] Cf. lo apuntado en *ibid*., 132ss, 138s, 2, 77ss, 287ss, 317ss y 330ss.

10

La antigua fe en Cristo y la nueva cristología

Uno de los fenómenos más gratos de la teología actual consiste en que la cristología ha vuelto a ocupar el centro. Después de que en los últimos diez años sobre todo la Iglesia copara el interés teológico, en la actualidad se reflexiona con renovada intensidad sobre lo distintivo, sobre el centro y fundamento de lo cristiano: Jesucristo. Únicamente desde este centro resulta posible una renovación de la Iglesia para el servicio al mundo. Sin embargo, notable no es solo el giro contemporáneo *hacia* la cristología, sino asimismo el giro *dentro de* la propia cristología. Pues ninguna de las publicaciones más recientes[1] se limita a presentar una reedición de los tratados de cristología clásicos. Se habla de una «cristología desde abajo», una cristología de impronta antropológica, una cristología de la vida de Jesús y una cristología históricamente orientada. En lo que sigue, queremos ocuparnos de estas cuatro tendencias, preguntándonos, para cada una de ellas: ¿qué relación guardan entre sí la antigua fe en Cristo y la nueva cristología?

I. Cristología «desde abajo»

«Cristología desde abajo»: este es un lema bajo el cual los distintos autores que se han manifestado al respecto entienden cosas muy diferentes. La cristología desde abajo persigue, en primer lugar, tomarse en serio la situación de fe en que la mayoría de las personas se encuentran en la actualidad. En esta situación no se puede suponer ya como algo evidente la fe en el Dios uno y trino. Por eso no resulta ya posible empezar directamente por «arriba», para luego pensar «solo» la encarnación de la segunda persona divina. La cristología desde abajo quiere partir de la experiencia de Jesús como hombre verdadero y, por lo tanto, al mismo tiempo de la experiencia que vivimos con nuestra propia condición humana. En efecto, la palabra de Dios que nos es dada no podemos captarla ni comprenderla más que de modo humano. Por eso, en la cristología desde abajo se trata de encontrar vías cognitivas y experienciales de acceso a la fe en Jesucristo.

Una cristología así, de abajo arriba, ascendente, no viene sugerida solo por la actual situación pastoral. También puede apelar a la muy antigua cristología bíblica de elevación. Esta sigue presente hasta la fecha en la liturgia romana. En efecto, en la liturgia somos guiados «en la comunión del Espíritu Santo al Padre a través de Cristo».

Solo más tarde se sustituyó esta doxología histórico-salvífica por otra trinitaria y se dejó de decir: «Gloria al Padre a través del Hijo en el Espíritu Santo», para proclamar: «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo». Así se logró, sin duda, una mayor clarificación del credo trinitario, a cambio, no obstante, de que la verdadera humanidad de Jesús y su relevancia salvífica quedaran a menudo oscurecidas e ignoradas. En la piedad popular, Jesús se convirtió con frecuencia en un Dios que caminaba por la tierra; entonces, su humanidad era ya solo la manifestación exterior de Dios, cuando no un mero disfraz. Una teología «desde arriba» tan unilateral es nefasta, puesto que Jesucristo puede traernos la salvación en todo solo si –y porque– es igual a nosotros en todo, con la única excepción del pecado. La verdadera humanidad de Jesús es, por consiguiente, el sacramento de nuestra redención, o sea, no solamente es manifestación y disfraz, sino signo y al mismo tiempo causa eficaz de la salvación, vía de acceso a Dios, medio y lugar del encuentro con él. Así, la cristología «desde abajo» actual puede justificarse también a la luz de la gran tradición dogmática de la Iglesia.

Al igual que existe una cristología «desde arriba» unilateral, así también existen, ciertamente, proyectos unilaterales de cristología «desde abajo». Para ellos, la figura humana de Jesús deviene una mera transparentación, un mero signo y símbolo de lo divino. Por el contrario, la verdadera divinidad de Jesús, a la que se atiene la tradición eclesial invocando la Escritura, es eliminada en gran medida en tanto en cuanto se interpreta como fe posterior de la comunidad. Pero tal jesuanismo sería un cristianismo sin alma, vacío, una fe a la que se le ha exviscerado el corazón. Pues si Jesucristo fuera mero hombre, aun cuando se tratara de un ser humano ejemplar, abierto a Dios y transparente para Dios, tan solo podría darnos lo humano, lo humano con su carácter condicional y problemático. No podría liberarnos de nuestra más profunda menesterosidad, la del pecado y la muerte. Únicamente Dios, el Señor de la vida y la muerte, es capaz de redimirnos del poder de la muerte.

En consecuencia, está claro de antemano que en la actual cristología «desde abajo» no puede tratarse de la emancipación respecto de la clásica cristología «desde arriba» ni de la producción, en una suerte de generación primigenia, de una cristología totalmente nueva. Antes bien, toda legítima cristología «desde abajo» presupone una cristología «desde arriba» correctamente entendida. Por eso, de lo único que se trata es de ofrecer una fundamentación de la cristología clásica adecuada a la experiencia, desde una óptica, por así decir, teológico-fundamental. El reto consiste en encontrar vías para acceder a la cristología tradicional y comprenderla. Nada más, pero tampoco nada menos. De ahí que el problema fundamental sea: ¿de qué modo y hasta qué punto se puede y debe comprender lo sustancial de la antigua cristología «desde arriba» con ayuda del enfoque «desde abajo», incorporándolo a este? En la respuesta a tal pregunta divergen en la actualidad las opiniones. Resulta comprensible que el problema se agudice en la cuestión de la preexistencia de Jesucristo y, por ende, en la de la Trinidad. Preexistencia y Trinidad son, en efecto, la expresión más clara de la cristología «desde arriba». Por eso, la pregunta que nos debemos plantear reza: ¿cómo podemos hablar hoy de la Trinidad y de la preexistencia de Jesucristo de un modo tal que estas verdades dogmáticas

fundamentales no solo sean tenidas de cualquier forma por verdaderas, sino que se comprenda que suscitan y propician vida humana y cristiana, que vuelven a ser respuesta a las preguntas, miedos, conflictos y esperanzas en nuestro mundo de la vida? De esta tarea, planteada por una cristología «desde abajo» rectamente entendida, quiere ocuparse en primer lugar la cristología de impronta antropológica.

II. Cristología de impronta antropológica

La interpretación antropológica de la fe no debe confundirse con una reducción antropológica, que recorta la fe para adaptarla a la medida de lo que hoy es exigible e inteligible y para la que Jesucristo, a la postre, no es más que cifra, símbolo, símil o ejemplo de lo universalmente humano, expresión de una condición humana exitosa y lograda, una suerte de humanitarismo, o un impulso, una inspiración, un catalizador, un aliento para una praxis humanizadora del mundo. Tales formas desmitologizadoras se dan hoy también en el ámbito católico, pero más en el «sotobosque» teológico (Joseph Ratzinger) que en la teología que merece ser tomada científicamente en serio. Hablar de «sotobosque» [*Unterholz*] está justificado, porque esta clase de teología no suele ser tenida en último término en cuenta [*unter dem Strich bleibt*]. Pues presupone que ya sabemos qué es el hombre y qué necesita. Pero ¿podemos presuponer sin más el conocimiento de lo universalmente humano y entender a Jesucristo ya solo como un símbolo de ello? ¿No nos revela cada encuentro humano la condición humana de un modo nuevo? ¿No debemos contar con que Jesucristo no solo es respuesta a nuestros interrogantes, sino que a la vez nos plantea nuevas preguntas, que cuestionan incluso lo que damos por sentado como respuestas? La reducción antropológica de la fe se revela aquí como una suerte de ideología.

Para llegar a una interpretación antropológica legítima de la fe, debemos partir de la pregunta: ¿qué es el ser humano? Desde los comienzos del pensamiento occidental hasta la antropología actual ha persistido la convicción de que el hombre solo alcanza la plena humanidad de su condición humana si se plantea esta pregunta acerca de sí mismo. El hombre no existe sin más; es evidente que no puede dejar de reflexionar sobre sí mismo y el sentido de su existencia. Está dado [*gegeben*] y encomendado [*aufgegeben*] a sí mismo; es responsable de sí y ha de cargar consigo. En esta búsqueda de sí, de su origen, y meta, del sentido de su sufrimiento y muerte, el ser humano remite en último término a un misterio. No está determinado sin más por hechos constatables y leyes objetivas definibles; su vida es más bien un camino hacia lo abierto, un audaz internamiento en un misterio oscuro, en último término insondable. En este carácter abierto e inconcluso de la condición humana se funda la libertad del hombre.

Este misterio es algo distinto de los múltiples problemas aún irresueltos con los que debemos luchar a diario, pero que en principio podemos resolver sucesivamente. No obstante, tampoco se trata de algo existente al lado de lo normal y comprensible, de un resto irracional, por así decir; sino de algo que engloba todo lo demás, determina el conjunto de nuestra existencia y, en la muerte, amenaza esa totalidad. En consecuencia,

el hombre, como un todo, es en último término un misterio impenetrable, una pregunta a la que él mismo no puede responder. Pues si diera respuesta a la pregunta que él es, disipando así el enigma de su condición humana, también esta y la libertad que le es inherente se disiparían. La totalidad de nuestra condición humana siempre la tenemos, pues, nada más que en fragmento, en signos y símbolos particulares. En virtud de su constitución existencial, el hombre está esencialmente en busca del símbolo definitivo, de un signo definitivo de la salvación. Él es el *homo viator*.

En esta situación, la entera tradición cristiana nos remite a Jesucristo como el signo definitivo de la salvación. En esto consiste sobre todo el enfoque de la cristología de Karl Rahner. Este define a Jesucristo como el caso singularmente supremo de la realización esencial de la realidad humana, como símbolo real y sacramento originario del hombre. En él, en Jesucristo, ha devenido realidad de un modo históricamente inderivable aquello hacia lo cual nuestra condición humana se halla ya siempre en camino, pero no puede alcanzar por sí sola. El misterio infinito de nuestra existencia –que en el lenguaje religioso denominamos «Dios», pero que por lo demás siempre se nos escapa, sin que nosotros mismos podamos entenderlo y aprehenderlo– ha ingresado aquí en el ámbito de nuestra condición humana, se ha hecho hombre. Esto no puede demostrarse en sentido estricto, por supuesto. No obstante, cabe remitir a Jesucristo y apelar al otro preguntándole si no es capaz de reconocer en la figura de Jesucristo el cumplimiento de aquello hacia lo cual su vida tiende desde siempre. La ventaja de esta cristología de impronta antropológica consiste, a tenor de lo anterior, en que hablar de la encarnación de Dios en Jesucristo no parece un meteorito proveniente de una estrella lejana, no se antoja como algo por completo inasimilable y extraño con lo que no sabemos qué hacer, sino como el cumplimiento singular, por nosotros mismos inalcanzable, de nuestra humana realidad.

Sin embargo, también hay que ver con claridad los límites de esta cristología de impronta antropológica. La condición humana, en su radical apertura, es la gramática de la que Dios se sirve para pronunciar y decirnos su palabra definitiva, que no es sino él mismo. Pero, así como de las reglas de la gramática no puede derivarse un poema, así tampoco cabe derivar de la antropología la cristología. Esta es más bien una *inderivable* condensación de nuestra condición humana; deletrea de forma nueva su alfabeto. De ahí que la cristología de impronta antropológica pueda y deba clarificar tal alfabeto y abrir con ello al hombre actual vías de acceso cognitivo a la fe. Puede utilizar todas las posibilidades de la fenomenología y la filosofía para remitir al interrogante y el misterio que el ser humano es en sí mismo. Pero así se invierte el planteamiento de la pregunta: ya no se trata de determinar a Jesucristo desde la esencia universal e indeterminada del hombre, sino de dejar que la condición humana se determine de modo nuevo desde el hombre concreto Jesucristo. Esta cristología de impronta antropológica no es más que encaminadura hacia el estatus creatural de oyente de la palabra. En cuanto ha abierto tal vía de acceso, tiene que trascenderse a sí misma y ocuparse del «asunto», esto es, ha de explicitar la figura, la historia y el destino de Jesucristo, poniéndolos de relieve como respuesta creíble a la pregunta que el ser humano mismo es. Con ello, la cristología de

impronta antropológica se convierte en teología de la vida de Jesús.

III. Cristología como teología de la vida de Jesús

La vida de Jesús ha sido siempre en la historia de la piedad cristiana materia preferente de meditación. Una teología de la vida de Jesús es, por consiguiente, algo legítimo. Sin embargo, la exégesis moderna que trabaja con el método histórico-crítico ha hecho para nosotros hoy más difícil en múltiples sentidos meditar sobre la vida de Jesús. En la actualidad sabemos que en los evangelios no encontramos una biografía de Jesús, sino testimonios de fe de las primeras comunidades y de los evangelistas. Los evangelios no son relatos neutrales, sino testimonios de fe comprometidos. La teología kerigmática protestante, sobre todo Rudolf Bultmann, extrajo de ahí la conclusión de que a la fe no le interesa en absoluto el Jesús terreno; tan solo le importa el Señor glorificado, activamente presente en la palabra predicada. Sin embargo, esta tesis fue abandonada de manera bastante generalizada por los discípulos de Bultmann. Ya en la década de 1950 surgió una «nueva búsqueda» del Jesús histórico (Ernst Käsemann, Ernst Fuchs, Günther Bornkamm, Hans Conzelmann, etc.). Hoy se es consciente de nuevo de que la fe, si no tuviera ningún punto de apoyo en el Jesús terreno, devendría mero mito.

1. *Cristología directa e indirecta*

Para responder a la cuestión: ¿quién es Jesucristo?, ¿qué decía él que era?, se partía tradicionalmente de los distintos títulos cristológicos, o sea, de la pregunta de si Jesús pretendió o no ser el Mesías, el Hijo de Dios, el Siervo de Yahvé, etc. En la actual situación exegética, partir de este modo de los distintos títulos cristológicos ha devenido muy difícil, cuando no imposible. La mayoría de los exégetas opinan que estos títulos cristológicos no son afirmaciones del Jesús terreno mismo, sino confesiones de fe de la Iglesia pospascual. Esta constatación ha ocasionado mucho revuelo. ¡Sin razón ninguna! Pues la exégesis moderna no solo ha problematizado la previa «cristología directa» del Jesús terreno, sino que simultáneamente ha abierto, en el fondo, la posibilidad de una «cristología indirecta» del Jesús terreno, mucho más imponente. Con ello quiere decirse que la pretensión de Jesús se desprende indirectamente de toda su forma de enseñar, actuar, comportarse.

Entre las diversas posibilidades de presentar esta cristología indirecta, elegimos aquí solo una. Partimos de lo que constituye el centro y el verdadero misterio de la vida de Jesús: la relación con «su Padre». Difícilmente cabe negar que Jesús se dirigía a Dios como *abbá* y que esta forma de tratar a Dios representa un *novum* respecto del Antiguo Testamento y el judaísmo. En ello, llama la atención que Jesús utilizara este vocativo en sentido exclusivo. Nunca se incluye con sus discípulos en él. Siempre dice bien «mi Padre», bien «vuestro Padre». De ahí se sigue que, aunque Jesús –supuestamente– no utilizara para sí el título «Hijo» o «Hijo de Dios», su relación con el Padre es la del Hijo uno y único, que nos convierte a todos en hijos e hijas de Dios. Solo desde este centro de la actividad de Jesús puede entenderse adecuadamente el resto de su actividad, en

especial su solicitud por los excluidos, los pobres y los pecadores. Aquí no se trata primordialmente de acciones sociales, sino de que Jesús anuncia y acerca a estos seres humanos el amor incondicional de Dios. En la medida en que los incorpora a la comunión consigo, los incorpora a la vez a la comunión con Dios. Las muy comentadas comidas de Jesús con pecadores, que de hecho forman parte del depósito originario de la tradición de Jesús, son una celebración del reinado escatológico de Jesús y guardan relación, por tanto, con la pretensión indirecta de Jesús de ser el Hijo de Dios que nos convierte a nosotros en hijos de Dios. En consecuencia, Jesús trae y vive la libertad de los hijos de Dios, que solamente pueden ser libres y pueden ser hijos si reconocen a Dios como su Señor y Padre. El humanitarismo es el espacio vital y la consecuencia de su mensaje; pero el reinado de Dios en el amor es el fundamento y centro de este.

Sobre todo lo anterior existe en la exégesis actual un considerable consenso, que en conjunto es por entero suficiente como base para la teología sistemática. La fe de la Escritura y la tradición en Cristo tiene en el Jesús histórico mismo su punto de apoyo. Sin embargo, no debemos darnos por satisfechos con esta constatación. No basta con una cristología que se entienda a sí misma solo como teología de la vida de Jesús o que, equivalentemente, quiera ser actualización narrativa de lo que se manifestó en la vida *terrena* de Jesús. Una cristología así excluye lo que, no solo según Pablo sino según los sinópticos, es el verdadero centro y fundamento de lo cristiano: la cruz y resurrección de Jesús.

2. *El centro de la cristología: la cruz y resurrección de Jesús*

Ya en los sinópticos, pues, la cruz no solo es consecuencia de la valiente actividad de Jesús en contra de la legalidad farisea ni, menos aún, mero resultado de una intriga política entre el Sanedrín judío y la potencia romana ocupante. Según las ideas judías, de la llegada del reinado de Dios forman parte las tribulaciones escatológicas, el *peirasmós* escatológico. Jesús cargó con ellas en su sufrimiento. A través de él, la vida de Dios irrumpió en la historia bajo la forma de la muerte; su riqueza, bajo la forma de la pobreza; su plenitud, bajo la forma del vacío; y su poder, bajo la forma de la impotencia humana. En Jesucristo, Dios ha ingresado por entero en la *conditio humana*, de suerte que en adelante no existe ya ninguna situación humana de la que Dios esté por principio ausente y que sea, por tanto, ajena a Dios. La resurrección de Jesús como irrupción del nuevo eón es, como si dijéramos, la otra cara del acontecimiento de la cruz así entendido. Implica que el camino obediente de Jesús hacia la muerte fue la forma histórica de la venida definitiva de Dios a nosotros. La entrega sin reservas de Jesús a la voluntad del Padre no se perdió, por así decir, en la nada, sino que fue acogida por Dios, de suerte que Jesús ahora vive permanentemente junto a él y, desde él, está en nosotros y con nosotros de una manera nueva: a la manera de Dios.

En los proyectos teológicos que de uno u otro modo deben tomarse en serio, el mensaje de la resurrección no se niega sin más. Sin embargo, esta es considerada con frecuencia solo como una confirmación del Jesús terreno por parte de Dios. Entonces, ya únicamente significa que al mensaje terreno de Jesús, a su actividad, su vida y su muerte

terrenas les corresponde importancia definitiva y normatividad permanente. Con ello se infravalora la relevancia de la resurrección de Jesús para el planteamiento de la cristología. Se pasa por alto que la resurrección tiene un significado no solo legitimador, sino también *constitutivo*. En efecto, la resurrección no solo confirma al Jesús terreno, sino que da cumplimiento de un modo sobrepujantemente nuevo a su mensaje y a su entera actividad, estableciendo una nueva realidad, en virtud de la cual la persona y la obra de Jesús están presentes, en el Espíritu Santo, de un modo nuevo en la Iglesia. Esta nueva presencia acontece tanto en el anuncio del kerigma como en la celebración de la eucaristía. De ahí que los enunciados confesionales no se limiten a ser una reflexión de segundo o tercer orden sobre lo acontecido en el Jesús terreno; antes bien, constituyen una expresión originaria de la fe en el Cristo presente en el Espíritu. Esto significa: por mucho que necesite un punto de apoyo en la vida terrena de Jesús y en cierto modo tenga en ella un criterio rector, la cristología no puede reducirse a una teología del Jesús terreno, de la cual la resurrección no representa ya sino la legitimación formal. Allí donde este desplazamiento de acentos se lleva a cabo, se le exviscera el corazón a la fe bíblica en Cristo. Por eso, la cristología solo puede ser desarrollada a partir de la recíproca correspondencia (analogía) entre el Jesús terreno y el Cristo glorificado. La cruz y la resurrección son, en su unidad y distinción, el centro de la cristología.

3. *El nuevo enfoque de la cristología*

Así pues, si se parte de la obediencia de Jesús a su Padre, que se consumó en la cruz y resurrección, resulta un nuevo enfoque de la cristología, que al mismo tiempo puede subsumir [*aufheben*] en sí las fórmulas cristológicas clásicas. Pues, en su obediencia y su amor, Jesús es radical procedencia [*Herkünftigkeit*] del Padre y radical cesión del propio ser [*Übereignetsein*] al Padre. En esta obediencia, Jesús no es nada por sí mismo, pero lo es todo desde Dios y para Dios. Así, él es por entero molde y forma vacía para Dios. En su obediencia, es la existencia del amor divino que se autocomunica. Pues la radical dedicación [*Hinwendung*] de Jesús al Padre presupone la previa solicitud [*Zuwendung*] del Padre, la autocomunicación de Dios a Jesús, una autocomunicación que no se añade extrínsecamente y de cualquier modo al ser de Jesús, sino que constituye a Jesús en todo su ser y determina este ser de Jesús como pura respuesta, como pura relacionalidad desde el Padre y hacia el Padre. El camino de Jesús «desde abajo» hacia el Padre es, por consiguiente, posibilitado y sostenido por el camino precedente del Padre hacia Jesús, por la autocomunicación de Dios a la que nos referimos cuando hablamos de la segunda persona divina.

Este enfoque cristológico puede, por una parte, mostrar la validez objetiva y el carácter permanentemente vinculante de la cristología tradicional. Pues Jesús, en su obediencia, es por entero hombre y al mismo tiempo por entero existencia del amor de Dios que se autocomunica: el Hijo de Dios. Pero este enfoque no solo confirma la cristología tradicional; también puede volver a hacernos accesible de una manera más originaria el misterio de Jesús. En efecto, la abstracta doctrina de las dos naturalezas a menudo alejó en gran medida el misterio de Cristo de la realización existencial de la fe.

El misterio salvífico corrió con frecuencia peligro de convertirse en un misterio intelectual que parecía más o menos irrelevante para la fe personal y no era comprendido ya por numerosos creyentes. Si se hace ahora patente que la doctrina clásica de las dos naturalezas no es otra cosa que el intento de expresar con ayuda de los medios intelectuales de la metafísica clásica el misterio más íntimo de la vida de Jesús –su radical entrega humana a la voluntad del Padre, que es sostenida y posibilitada por la entrega del Padre a Jesús–, entonces la cristología no suscita ya la nefasta impresión de ser mera especulación.

IV. La cristología en perspectiva histórica

Porque Jesucristo es la revelación definitiva tanto de Dios como del ser humano, su historia singular reclama validez universal. En aras de esta pretensión universal de la singular historia de Jesucristo, la Iglesia debe narrar y actualizar siempre de nuevo la historia y el destino de este. En aras de la universalidad de la pretensión de Jesús, tal actualización no puede ser una mera repetición del testimonio bíblico originario. La tradición originaria únicamente puede ser salvaguardada por la vía de la interpretación viva.

Esta percepción de la historicidad del mensaje cristiano sobre Jesucristo nos revela la relevancia de la historia de los dogmas. Esta no es sino el intento de traducir el mensaje bíblico al lenguaje de cada época concreta y al planteamiento del problema en ella. Cuando el cristianismo abandonó el ámbito judío-palestino, no tuvo más remedio que expresar su «asunto», su quid en el lenguaje del mundo helenístico. Eso acontece ya en los escritos tardíos del Nuevo Testamento y es desarrollado en la literatura poscanónica. De ahí que fuera por completo improcedente que Adolf von Harnack rechazara la evolución protoeclesial del dogma como una helenización del cristianismo bíblico, al igual que es por completo improcedente que en la actualidad algunos autores repitan esta idea. Sobre todo Alois Grillmeier, en laboriosos y detallados trabajos historiográficos, ha mostrado que los padres conciliares de Nicea y Calcedonia, cuando usaban términos de la filosofía griega, tales como «esencia», «naturaleza», «hipóstasis», etc., no pensaban *aristotelice*, sino *piscatorie*, es decir, pastoralmente. No podían sino, desde el interés por el «asunto» en sí, servirse del lenguaje de la época para expresar de forma clara y unívoca, frente a las falsificaciones heréticas, la doctrina de fe transmitida. Utilizaron la terminología de la filosofía helenística con el fin de enunciar el mensaje cristiano de manera comprensible en su situación. Pero al mismo tiempo midieron esa terminología con el rasero de la Biblia y de la tradición cristiana, para –desde ellas– dinamitar su lógica interna. Así, por ejemplo, la distinción entre esencia e hipóstasis (persona) en modo alguno estaba preparada en el pensamiento helenístico. Es el fruto de reflexionar sobre los datos de la tradición cristiana. Únicamente el cristianismo rompió el pensamiento naturalista-esencialista de la antigüedad en favor de un pensamiento más personalista. Por eso, Nicea y Calcedonia no representan la irrupción del helenismo en el cristianismo, sino más bien la irrupción del cristianismo en el ámbito del helenismo.

Es necesario, por lo tanto, liberarse de una visión simplista de la helenización del cristianismo y reconocer que los concilios de la Iglesia antigua vertieron el «asunto» de la Biblia de modo asombrosamente certero al lenguaje de la filosofía helenística. Pero hay que ver asimismo que la forma de pensar y hablar de los concilios veteroeclesiales diverge de la cristología bíblica. No obstante, el lenguaje no es nunca una cuestión meramente extrínseca. Lenguaje y realidad siempre están relacionados. En la cristología de la Iglesia antigua se produce una transición de las categorías bíblicas, más ligadas al acontecimiento, más históricas, al pensamiento naturalista-esencialista de la metafísica helenística. El pensamiento metafísico se caracteriza por el hecho de que no pregunta por lo históricamente singular, sino por el permanente contenido sustancial, por la esencia de la cosa. Sin embargo, este pensamiento metafísico de la esencia ha llegado hoy a su fin. El Concilio Vaticano II habla de la transición de una visión estática del orden de la realidad global a otra forma de pensar evolutiva, dinámica, histórica. Este pensamiento histórico está, en cierto sentido, más próximo al pensamiento bíblico que la metafísica griega. La situación actual no es solo crisis, sino oportunidad. Nos encontramos, por lo tanto, ante una tarea parecida a la de los concilios de la Iglesia antigua: debemos anunciar la fe tradicional a una época incipiente diciéndola de forma nueva y, justo a través de ello, conservándola fielmente.

1. *Necesidad de una concepción cristológica de la realidad*

Con ello se alza ante nosotros una tarea inmensa, hacia cuya solución no hemos dado sino los primeros pasos. La cristología históricamente orientada que perseguimos no puede consistir, sin embargo, en sustituir sencillamente los enunciados ontológicos tradicionales por enunciados funcionales y referirnos a Jesús tan solo como delegado, procurador, representante y vicario de Dios. Estos enunciados funcionales no son, por supuesto, falsos; pueden incluso abrir a muchas personas un primer acceso a Jesucristo. Pero no deben ser afirmaciones últimas. Se quedan demasiado en la superficie para ello. Pues la relevancia –o sea, la función– de Jesús estaría literalmente suspendida en el aire si no se fundara en su ser y su esencia. No basta con decir qué significa Jesús para nosotros; en la fe debemos saber también quién *es* él. Jesús solo puede redimirnos de la finitud y mortalidad de la condición humana si en él Dios ha asumido nuestra carne hasta el tuétano. Justo las afirmaciones sobre la verdadera divinidad de Jesús, que suenan tan esencialistas, poseen, pues, una «implicación soteriológica»; justo ellas son, en un sentido correctamente entendido, funcionales. Por eso, la tarea no puede consistir en sustituir enunciados ontológicos por otros funcionales, sino en formular afirmaciones cristológicas de orden esencial a partir de la persona y la función de Jesucristo. Se trata, por lo tanto, de transformar una ontología esencial, naturalista, en una ontología histórica y personal.

La esencia de la persona consiste, dicho en general, en que esta se encuentra a sí misma precisamente en tanto en cuanto se pierde en beneficio de los demás, se regala a los demás. La persona se realiza en el amor. Pero a esta libertad en el amor solo llega si primero recibe amor de otros. Solo llega a su propia libertad si es aceptada por otros

como persona. La persona únicamente existe de manera concreta en la interpersonalidad e interrelacionalidad. Pero en este estar referida a otros experimenta la persona también una amenaza. La salvación definitiva de la persona es posible solo si es aceptada y afirmada absolutamente, solo si encuentra un amor absoluto, que sea más fuerte que la muerte. Esto acontece en Jesucristo, quien en su relación con el Padre se siente aceptado de un modo singular, absoluto y definitivo, aceptación que se ratifica en la cruz y la resurrección y a la que somos incorporados mediante el envío del Espíritu Santo. En este sentido, Jesucristo es el hombre nuevo que nos posibilita la condición humana de un modo nuevo. En Jesucristo se hace definitivamente patente para nosotros que el sentido de nuestro ser es el amor.

Pero Jesucristo no nos muestra únicamente el sentido de nuestro ser como amor; también nos manifiesta el ser de Dios como amor que se autocomunica. En efecto, en Jesucristo Dios se revela de una vez por todas como el que es desde toda la eternidad. El amor divino que se autocomunica en Jesucristo forma parte, por lo tanto, de la eterna esencia divina. Dios es, desde toda la eternidad, el Padre que se autocomunica en el Hijo y tiene en el Espíritu la libertad, la superabundancia interna del amor, para a través del Espíritu comunicarse en el tiempo a la creación y liberar a la criatura de su espera suspirante, llevándola a la libertad de los hijos e hijas de Dios. Así pues, la doctrina de la Trinidad no es una especulación abstracta. Se trata más bien de la explicitación de lo que, en Jesucristo y su Espíritu, ha acontecido en la historia. Implica que Dios es amor que se autocomunica. La afirmación de que Dios es libertad que se anonada en el amor comporta al mismo tiempo que la libertad que se anonada en el amor es el fundamento último y sentido profundo de la realidad en general. A través de Jesucristo y su relación con el Padre se revela de un modo singular y no sobrepujable este sentido profundo. En Jesucristo y su relación con el Padre se nos ofrece, por eso, el modelo fundamental de la concepción cristiana de la realidad. Una cristología desarrollada ontológicamente en este sentido es, en consecuencia, la llave para una comprensión nueva y más profunda de la condición humana en el mundo. Implica que uno tiene que desasirse de sí para encontrarse y que uno es capaz de desasirse porque ya ha sido encontrado y conmovido por el amor de Dios, siempre mayor.

Con ello hemos llegado al final de nuestro recorrido por las más importantes tendencias de la cristología reciente. A modo de recapitulación podemos formular la tesis que ya al principio de este artículo ha resonado como pregunta: una cristología «desde abajo» legítima presupone una cristología «desde arriba» inequívoca; hasta una teología históricamente orientada precisa de fundamentación ontológica. Una cristología «desde abajo», si quiere ser consecuente, debe avanzar hasta los enunciados trinitarios.

---

[1] En lo que sigue prestaremos atención sobre todo a los proyectos cristológicos de K. Rahner, H. U. von Balthasar, B. Welte, D. Wiederkehr, P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx, H. Küng y W. Kasper, entre otros.

11

Nuevos enfoques en la cristología actual

La temática cristológica goza de predicamento en la teología sistemática actual. Después de que en los primeros diez años del posconcilio ocupara el primer plano del interés teológico la renovación de la Iglesia para servir al mundo, hoy se reflexiona de nuevo con mayor intensidad sobre lo específico de lo cristiano, sobre su centro y fundamento: Jesucristo. Solo desde este centro es posible una renovación de la Iglesia al servicio de la renovación del mundo.

Hay que mencionar toda una serie de nuevas publicaciones. Tras las tentativas cristológicas –retomadas sin cesar– de Karl Rahner[1], las importantes y clarificadoras aportaciones al debate de Bernhard Welte[2], el ambicioso proyecto cristológico de Hans Urs von Balthasar[3] y la presentación sintética de Dietrich Wiederkehr[4], recientemente han aparecido en el ámbito de teología católica de lengua alemana, en el intervalo de solo unos cuantos meses, tres extensas exposiciones de la cristología (Hans Küng, Edward Schillebeeckx y Walter Kasper)[5]. Coincidiendo en el tiempo con estas publicaciones teológico-sistemáticas, Alois Grillmeier ha presentado la suma de las investigaciones que durante décadas ha realizado sobre cristología desde la óptica de la historia de los dogmas y de la teología[6].

También fuera del ámbito de lengua alemana se han elaborado algunos nuevos e importantes esbozos cristológicos. Junto al holandés Piet Schoonenberg[7] y al ya mencionado Edward Schillebeeckx, hay que remitir sobre todo a Christian Duquoc[8], Leonardo Boff[9] y José Ignacio González Faus[10]. En qué gran medida las cuestiones cristológicas han vuelto a dinamizarse también en la teología protestante actual se echa de ver, entre otros lugares, en un fundamental artículo de Wolfhart Pannenberg[11], en el que desarrolla considerablemente su propia posición anterior. Dada esta actualidad de la problemática, nada tiene de extraño que, de forma independiente entre sí, tanto los exégetas germanohablantes católicos[12] como los teólogos dogmáticos y fundamentales germanohablantes católicos (estos últimos incluso por tres veces)[13] se hayan ocupado en sus jornadas de trabajo de cuestiones fundamentales de la cristología.

El objetivo de este artículo es ofrecer una visión de conjunto crítica sobre el estado actual del debate, examinar las diversas tendencias y, de este modo, servir de introducción al asunto mismo de la cristología. Pondremos sucesivamente de relieve cuatro tendencias de la cristología actual.

I. Cristología desde abajo

Notable y sorprendente no es solo el giro actual *hacia* la cristología, sino en mayor medida aún el giro *dentro de* la cristología misma. Pues ninguna de las cristologías mencionadas constituye sin más una reedición de los tratados cristológicos clásicos. A pesar de las diferencias existentes entre ellas, en parte considerables, todas llevan a cabo, en gran medida independientemente unas de otras, un giro desde la previa «cristología desde arriba» a una «cristología desde abajo». Estas dos expresiones son eslóganes bajo los que los autores mencionados entienden cosas sumamente distintas y que, como aún se mostrará, resultan insuficientes para entender de manera adecuada la problemática actual.

La cristología «desde abajo» persigue en primer lugar tomar en serio la situación de fe en la que la mayoría de las personas actualmente se encuentran. En la situación actual no puede presuponerse sin más como «obvia» la fe en el Dios uno y trino; por eso, no es posible comenzar directamente «por arriba», para luego ya «solo» pensar la encarnación de la segunda persona divina. En la situación actual, en la que hablar de lo espiritual en general y de Dios en particular se ha convertido en problema, parece más conveniente recorrer el camino inverso: partir, por decirlo así, «de abajo», de la figura humana de Jesucristo, para que, «conociendo a Dios visiblemente, lleguemos al amor de lo invisible» (Prefacio de Navidad I). Así pues, debemos partir de la experiencia de Jesús como hombre verdadero y, por ende, a un tiempo de la experiencia que nosotros tenemos de nuestra condición humana. La palabra de Dios que nos es dicha no podemos captarla ni comprenderla más que de modo humano. Esa es la razón por la que la cristología «desde abajo» busca vías cognitivas y experienciales de acceso a la fe en Jesucristo.

Tal cristología ascendente, «de abajo arriba», viene sugerida no solo por la situación pastoral actual. También puede apelar a la cristología bíblica de elevación[14] y, sobre todo, a la liturgia romana. Esto lo mostró ya hace décadas Josef Andreas Jungmann[15]. Karl Adam, el cristólogo más importante de la primera mitad del siglo XX, lo siguió en ello[16]. Desde los orígenes del cristianismo hasta la actualidad, en la liturgia somos guiados mediante la oración «en la comunión del Espíritu Santo a través de Cristo al Padre». Más tarde, en la época del arrianismo, esta doxología histórico-salvífica fue sustituida por otra trinitaria. Se consideró que la forma oracional histórico-salvífica oscurecía la igualdad esencial del Hijo y el Padre. De ahí que no se atrevieran ya a decir: «Gloria al Padre a través del Hijo en el Espíritu Santo», y se optara en vez de ello por la formulación: «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo». Con ello se consiguió una mayor clarificación de la confesión de fe trinitaria, pero a costa también de que con frecuencia se oscureciera e incluso ignorara la verdadera humanidad de Jesús y su relevancia salvífica. En la piedad popular, Jesús se convirtió a menudo en un Dios que se paseaba por la tierra; su humanidad pasó frecuentemente a ser la mera apariencia externa de Dios, cuando no su disfraz. Una cristología así, que desatiende la verdadera humanidad de Jesús, no es capaz ya de salvaguardar el misterio de nuestra redención. Pues solo si –y porque– Jesucristo es igual en todo a nosotros, con la sola excepción del

pecado, puede redimirnos en todo. La verdadera humanidad de Jesús es, por lo tanto, el sacramento de nuestra redención; o sea, no es solo apariencia y disfraz, sino signo y a la vez causa eficaz de la salvación, vía de acceso, medio, lugar de nuestro encuentro con Dios. Así pues, la cristología «desde abajo» viene sugerida también desde la gran tradición dogmática.

Si en la actual situación pastoral reflexionamos sobre el lenguaje bíblico y litúrgico originario, no debemos pasar por alto, ciertamente, que el programa de una cristología «desde abajo» fue concebido y llevado a la práctica en la teología protestante liberal de un modo que nos exhorta a la más extrema cautela en esta empresa. Allí, en la teología liberal, la figura humana de Jesús devino una mera transparentación de lo divino; por el contrario, el verdadero *ser* divino de Jesús, al que la tradición eclesial siempre se ha atenido, fue declarado en gran medida fe posterior de la comunidad[17]. No se debería ignorar la piedad, a veces casi pietista, que estaba detrás de esta cristología «desde abajo» liberal-protestante; ni tampoco el serio interés apologético que aspiraba a hacer comprensible el antiguo dogma cristológico en la transformada situación de la Modernidad. Sin embargo, en modo alguno cabe evitar la afirmación: este «jesuanismo es un cristianismo vacío, sin alma, una fe a la que se le ha exviscerado el corazón»[18]. Si Jesucristo fuera mero hombre, aunque se tratara de un hombre modélico, abierto a Dios, transparente para Dios, entonces solo podría ofrecernos algo humano, lo humano con su condicionalidad y problematicidad. No podría liberarnos de nuestra menesterosidad más profunda, la menesterosidad del pecado y de la muerte. La redención respecto del poder de la muerte solo es posible para Dios, Señor de la vida y la muerte.

Por eso, resulta comprensible y justificado que la declaración antimodernista del papa Pío X condenara severamente opiniones parecidas –o que a la sazón se juzgaban parecidas– circulantes en el ámbito católico[19]. La teología protestante renovada, en especial la de Karl Barth, fue igual de inequívoca en su juicio. Barth se pronuncia al respecto: «La cristología ortodoxa es agua de un glacial que baja por la escarpada pendiente desde una altura de tres mil metros; con ella se puede hacer algo. La cristología de Hermann, en la forma que tiene, es el intento vano de elevar a esa misma altura una laguna estancada mediante una bomba manual. ¡Eso es imposible!»[20]. ¿Por qué imposible? Porque el ser humano, por sus propias fuerzas, no puede recorrer el camino de abajo arriba. El camino de abajo arriba no puede ser sino respuesta a la previa solicitud de Dios desde arriba.

Si hoy, no obstante, se lleva a cabo de nuevo, tanto por parte protestante como por parte católica, el intento de elaborar una cristología «desde abajo», se trata en lo esencial de una cristología «desde abajo» distinta de la ensayada por la teología liberal. Después de todo lo dicho, una «nueva» cristología «desde abajo» teológicamente con sentido y responsable no puede pretender de antemano emanciparse de la cristología «desde arriba» clásica y producir, por una suerte de generación espontánea, una cristología «desde abajo» por completo nueva. Una cristología «desde abajo» legítima presupone más bien una cristología «desde arriba» rectamente entendida. De lo único que se trata es

de una fundamentación de la cristología clásica en consonancia con la experiencia, de una teología fundamental, por así decir. Lo que busca una cristología «desde abajo» rectamente entendida son vías de acceso a la cristología tradicional «desde arriba» que ayuden a comprenderla. Nada más que eso, pero tampoco nada menos. El problema fundamental, por consiguiente, es: ¿de qué modo y en qué medida se puede y se debe comprender la sustancia de la antigua cristología «desde arriba» mediante el enfoque «desde abajo», incorporándolo además en él? En la respuesta a esta pregunta discrepan las opiniones. Como es comprensible, este interrogante se concreta y agudiza en la interpretación de la encarnación de Dios, de la preexistencia y de la (con todo ello estrechamente vinculada) Trinidad. ¿Cómo se puede hablar de estas verdades «altamente dogmáticas» de un modo que resulte comprensible y responsable en la actualidad? ¿Cómo se puede hablar de que no solo se las tiene por verdaderas, sino que suscitan y propician vida humana y cristiana? A estas preguntas quiere ofrecer una primera respuesta la cristología de impronta cristológica.

II. Cristología de impronta antropológica

Hemos visto que la crisis que atraviesa la cristología tradicional está relacionada con la crisis intelectual del presente, mucho más abarcadora, con la crisis del discurso sobre Dios. En esta situación intelectual, hablar de la encarnación de Dios, del alumbramiento de Jesús por la Virgen María, de su muerte vicaria, de su resurrección al tercer día, de su ascensión al cielo y de su parusía puede fácilmente parecer una reliquia de una imagen mitológica del mundo ya pretérita, con la que no sabemos qué hacer en nuestro mundo moderno, científica y tecnológicamente orientado. A diferencia del pensamiento moderno, es característico del modo mitológico de pensar no distinguir claramente entre lo divino y lo humano; antes bien, el desconocimiento de las verdaderas causas intramundanas del acontecer le lleva a poner milagrosas intervenciones divinas en el lugar de estas. Es innegable que esto plantea dificultades a toda persona que piense. No se trata solo de no poder comprender ni concebir ya el mensaje cristiano tradicional en el plano intelectual, sino tampoco en el plano existencial. Para muchos, ese mensaje ya no puede ser respuesta a las preguntas y miedos, a los conflictos y esperanzas de nuestro mundo de la vida.

Esta situación representa un serio desafío pastoral y teológico. Y es que la fe cristiana se diferencia de la superstición en que, en cuanto acto humano, se responde de él libremente y es realizado con honestidad y responsabilidad intelectual. La fe existe tan solo en el medio de una comprensión humana. La *mera* fe basada en la autoridad o una pura fe del carbonero no son formas excelsas de la fe, sino deformaciones de esta. Por eso, el testimonio de fe de la Iglesia siempre tiene que expresarse de forma tal que abra el sentido humanamente comprensible y sea puesto en una relación de sentido con las demás preguntas de la persona. Esto es lo que se quiere decir cuando se habla de una interpretación antropológica de la fe.

Comencemos, pues, por la pregunta: ¿qué es el ser humano? Desde los inicios del

pensamiento occidental hasta la antropología actual persiste la convicción de que el hombre solamente puede alcanzar la plena humanidad de su condición humana si se plantea este interrogante. Pues la diferencia entre el hombre y el animal radica en que el primero no se adapta con seguridad instintiva a un entorno determinado, sino que está abierto al mundo. Con su ser no le viene dado el sentido de este. El hombre es el «animal no fijado» (Friedrich Nietzsche). Tiene libertad para decidir sobre el sentido de su ser; es responsable de sí, ha de hacerse cargo de sí mismo. Pero el hombre, en virtud de su libertad, nunca es conclusivamente objetivable ni definible. Cualquier acto de conocimiento en el que reconozcamos un objeto concreto finito como finito solo es posible porque «de algún modo» tenemos noticia de un infinito. Todo concepto finito se encuadra, en consecuencia, en el horizonte de una anticipación infinita, que nunca podemos conceptuar por completo; todo acto de conocimiento nos remite, por lo tanto, a un misterio último. Esta estructura fundamental de nuestro conocimiento es a la vez el fundamento de nuestra libertad. En efecto, la vinculación a lo infinito nos hace libres frente a lo particular; pues solo en el horizonte del todo puede hacerse manifiesto en su relatividad, contingencia y no necesidad el objeto concreto. Dicho de otro modo, la libertad únicamente es posible si, en lo que atañe a la orientación personal básica, no estamos determinados por hechos constatables y leyes objetivas definibles, sino que nuestra vida es un camino hacia lo abierto, un audaz internamiento en un misterio oscuro, en último término insondable.

Pero este misterio es «algo» distinto de los múltiples problemas aún irresueltos con los que tenemos que vérnoslas a diario, pero que en principio podemos resolver paso a paso. Tampoco es «algo» junto a lo normal y comprensible, un resto irracional, como si dijéramos, sino «algo» que posibilita y engloba todo lo demás, que modula la totalidad de nuestra existencia y en la muerte amenaza esa totalidad. Así pues, el hombre como un todo es para sí mismo, en último término, un misterio impenetrable, una pregunta para la que carece de respuesta. Existen «nodos» de la existencia humana en los que el todo resplandece. Pero tampoco en ellos tiene el hombre la totalidad de su existencia sino en fragmento, en condensaciones simbólicas concretas, en experiencias particulares, que son transparentes para el todo, sin permitir jamás, sin embargo, que este sea captado de forma conclusiva. Por lo tanto, la estructura sacramental de la fe, de la que hemos hablado anteriormente, le es cortada al hombre, en cierto modo, a medida. Pues, en virtud de la constitución de su existencia, el ser humano se halla esencialmente a la búsqueda del símbolo definitivo, de un signo definitivo de la salvación.

En esta situación, la entera tradición cristiana nos remite a Jesucristo como signo definitivo de la salvación. En la actualidad se habla con frecuencia de Jesucristo como el hombre escatológico, el último Adán y el hombre nuevo, y se elabora una cristología de la trascendencia humana de Jesús y de su consumación humana final. No obstante, con razón señala Schillebeeckx que la expresión «trascendencia humana» no está tan exenta de problemas como se piensa[21]. Pues esta expresión parece presuponer que sabemos con exactitud qué es «humanidad» y qué humanidad autotrascendente. Pero nuestra condición humana se realiza en virtud de su apertura a un misterio insondable de modos

sumamente diversos, de suerte que nunca podemos determinar *a priori*, sino solo *a posteriori*, desde realizaciones históricas específicas de la condición humana, qué comporta esta en concreto. De ahí que, si queremos entender a Jesús, debamos partir de nuestra precomprensión de la condición humana, de los interrogantes y experiencias humanos; pero hemos de contar asimismo con que Jesús tiene algo cualitativamente nuevo que decirnos sobre esa nuestra condición humana. No solo es respuesta a nuestras preguntas, sino que nos plantea nuevas preguntas que cuestionan nuestras supuestas respuestas.

La legítima, más aún, necesaria interpretación antropológica debe distinguirse, por eso, del reduccionismo antropológico racionalista, que adapta la fe a la medida de lo hoy exigible y verosímil y para el que Jesucristo acaba siendo solo una cifra, símbolo, símil o ejemplo de lo universal-humano, una expresión de la condición humana lograda y redonda, una suerte de humanitarismo, o impulso, inspiración, catalizador y animador de una praxis humanizadora del mundo. Tales formas «desmitologizadoras» existen hoy también en el ámbito católico, ciertamente más en el «sotobosque» teológico (Joseph Ratzinger) que en la teología merecedora de ser tomada científicamente en serio. Pues la paradoja de esta suerte de desmitologización radica en que se transforma dialécticamente en su contrario y termina convirtiendo a Jesús en el mito del hombre eterno. Pero ¿acaso sabemos alguna vez conclusivamente qué es el hombre? ¿Podemos, por tanto, dar por sentado sin más el conocimiento de lo universal-humano y entender a Jesucristo ya solo como símbolo de ello?

Karl Rahner, quien en el mundo de lengua alemana defiende de manera singularmente notoria el programa de una cristología de impronta antropológica, es también bastante más matizado en el desarrollo de ese programa que las posiciones recién aludidas. Sobre todo en algunas publicaciones recientes parece querer prevenir algunos posibles malentendidos y ocasionales abusos de su posición afirmando con mayor claridad que hasta ahora que Jesucristo no solo es el «caso singularmente supremo de la realización esencial de la realidad humana»[22], sino símbolo real y sacramento primigenio del hombre[23], o sea, no solo cifra y símbolo de aquello hacia lo que nuestra condición humana tiende ya desde siempre, sino al mismo tiempo signo eficaz que posibilita y realiza –más aún, es– aquella condición humana definitiva. De ahí que Rahner rechace con decisión derivar la cristología *a priori* de la antropología[24]; antes bien, exige que «la antropología teológica sea elaborada alguna vez también desde la cristología»[25]. Para él, la cristología no es solo el final y la culminación de la antropología, sino –desde el final– también el comienzo.

Con ello estamos ante el punto decisivo, del que todo depende en este contexto: en su radical apertura, la condición humana es la gramática de la que Dios se sirve para decir y comunicarnos su palabra definitiva, más aún, para decirse y comunicársenos él mismo. Pero así como de las reglas de la gramática no puede deducirse un poema, así tampoco de la antropología cabe derivar la cristología. Esta es más bien una inderivable «condensación» de nuestra condición humana, cuyo alfabeto deletrea de forma nueva. La cristología de impronta antropológica puede y debe, por eso, clarificar este alfabeto,

abriendo con ello al hombre actual nuevas vías de acceso a la fe y a su comprensión. Puede remitir con todas las posibilidades de la fenomenología y de la filosofía a la pregunta y el misterio que el ser humano mismo es. Pero entonces el planteamiento se invierte. No se trata ya de definir a Jesucristo desde la esencia universal e indeterminada del hombre, sino de dejar que nuestra condición humana se defina de modo nuevo desde la condición humana de Jesucristo. La cristología de impronta antropológica no hace más que guiarnos al estatus creatural de oyente de la palabra. En una cristología «desde abajo» no podemos partir únicamente de la condición humana en general; esta no puede ser sino una primera apertura del acceso, del planteamiento. En lo decisivo hay que partir de la concreta condición humana de Jesucristo. La cristología «desde abajo» se convierte con ello en teología de la vida de Jesús.

III. Cristología como teología de la vida de Jesús

En la historia de la piedad cristiana, la vida de Jesús ha sido desde siempre un objeto preferido de meditación cristiana: piénsese solo en Francisco de Asís o en la relevancia que corresponde a los misterios de la vida de Jesús en los Ejercicios de Ignacio de Loyola. Así pues, una teología de la vida de Jesús es algo por principio legítimo.

Sin embargo, la exégesis moderna que trabaja con el método histórico-crítico ha hecho para nosotros hoy más difícil en múltiples sentidos meditar sobre la vida de Jesús. En la actualidad sabemos que en los evangelios no encontramos una narración de la vida (biografía) de Jesús, sino testimonios creyentes de las primeras comunidades y de los evangelistas. Antes que fuentes neutrales, los evangelios son testimonios de fe nacidos del compromiso. Desde la Pascua y Pentecostés, pero también desde las experiencias de las primeras comunidades cristianas, miran hacia atrás a la vida terrena de Jesús y, mediante esta mirada retrospectiva, intentan interpretarla y actualizarla en la nueva situación inaugurada con la Pascua. La teología kerigmática protestante, sobre todo Rudolf Bultmann, extrajo de ahí la conclusión de que a la fe no le interesa en absoluto el Jesús terreno; solo le importa el Señor glorificado, activamente presente en la palabra predicada[26].

Desde que los discípulos de Bultmann replantearon la búsqueda del Jesús histórico, esta tesis se ha abandonado hoy de manera bastante generalizada[27]. Hoy se es consciente de nuevo de que la fe, si no tuviera ningún punto de apoyo en el Jesús terreno, devendría un mero mito. En efecto, Dios actúa también –y en especial– en Jesucristo de un modo humana e históricamente mediado. En la humanidad de Jesús nos sale al encuentro la filantropía de Dios: ella es el sacramento de nuestra salvación. Si se toma en serio esta relevancia salvífica de la humanidad de Jesús, a la búsqueda histórica del mensaje, la actuación, la conducta y la pretensión de Jesús le corresponde una importancia no solo histórica, sino también teológica. En consecuencia, una cristología «desde abajo» no puede pasar de largo ante los resultados de la exégesis histórico-crítica de la Biblia. No puede aducir esta solo como confirmación, sino que debe reconocerle una importancia constitutiva en el marco de la fundamentación teológica de la fe, por

mucho que ello resulte con frecuencia laborioso y difícil. Sin embargo, esta empresa no es ni mucho menos tan vana como en ocasiones parece. Al contrario, en la exégesis tanto católica como protestante se ha forjado entretanto –a pesar de la permanente posibilidad de juicios divergentes sobre la autenticidad de distintas palabras y hechos de Jesús– un consenso bastante amplio, que en conjunto es del todo suficiente como base para la teología sistemática. Desde la exégesis científicamente realizada no hay motivo alguno para la resignación y el escepticismo[28]. El panfleto de Rudolf Augstein *Jesus Menschensohn* [Jesús, el Hijo del hombre][29] ha sido desenmascarado por la crítica científica como lo que en realidad es: una chapuza tendenciosa.

Este nuevo consenso en el plano exegético-histórico ha propiciado entretanto un cambio de frentes en la teología sistemática. Ha tenido lugar un giro desde una teología kerigmática extrema a una teología de la vida de Jesús igualmente extrema. Si hace algún tiempo contaba solo el Señor elevado, presente en el kerigma, lo que cuenta ahora es el Jesús terreno. En los proyectos que teológicamente merecen ser tomados de algún modo en serio, la resurrección de Jesús no se niega sin más. Sin embargo, a menudo es entendida ya solo como una confirmación del Jesús terreno por parte de Dios. Entonces, lo que significa es que al mensaje terreno de Jesús, a su actividad, vida y muerte les corresponde relevancia definitiva y normatividad permanente.

Aquí radica el problema fundamental de la cristología de Schillebeeckx. El teólogo holandés entiende la cristología como teología de la vida de Jesús, como actualización narrativa de lo manifestado en la vida terrena de Jesús[30]. Respecto a esta, los credos cristológicos posteriores no son sino reflexiones de segundo o incluso tercer grado[31]. En esta concepción, que recuerda a ciertos proyectos de la decimonónica teología protestante liberal, se ignora la importancia de la resurrección para el enfoque de la cristología. Se pasa por alto que la resurrección es una gesta nueva, más aún, escatológico-definitiva de Dios en Jesús y que, como tal, instaura una nueva realidad, mediante la cual es confirmado el Jesús terreno, de suerte que su actividad terrena se consuma de un modo sobrepujante y su persona y su obra se actualizan en la Iglesia de un modo nuevo en el Espíritu Santo. Esta nueva presencia acontece en el kerigma, en la confesión de fe y, por consiguiente, también en el dogma, que, por eso, no es solo una afirmación de segundo orden (*second order*) sino que constituye una expresión originaria de la fe en Cristo. Pero si se ve ya solo en su relevancia formal legitimadora, la resurrección es vaciada también desde el punto de vista material. La resurrección significa entonces sencillamente: Jesús vive. La tumba vacía como signo real de esta fe y las apariciones del Resucitado como fundamentación de ella son eliminadas. Pero si las afirmaciones de fe no afectan ya en absoluto a la realidad de nuestra experiencia normal, entonces son espiritualizadas; y la consecuencia de ello es que resulta imposible distinguirlas de una superestructura ideológica. La realmente enfática afirmación verbal de la resurrección se presenta entonces acompañada de un considerable vaciamiento de su contenido de realidad.

Esto comporta que, por mucho que necesite –y en cierto modo tenga– *un* criterio en la vida terrena de Jesús, la cristología no puede ser reducida a una teología del Jesús

terreno, para la que la resurrección no representa ya sino una legitimación formal. Allí donde se produce este desplazamiento de acentos, a la fe bíblica en Cristo se le exviscera el corazón. Pues su centro es la confesión de fe en la relevancia salvífica de la cruz, en la resurrección de Jesús y en su presencia eficaz en el Espíritu Santo. Por eso, la cristología únicamente puede elaborarse desde la recíproca correspondencia (analogía) entre el Jesús terreno y el Cristo glorificado[32]. La cruz y la resurrección, en su unidad y distinción, son el centro de la cristología.

Estas consideraciones básicas, algo extensas, eran necesarias en la situación actual para clarificar el lugar y la importancia de nuestra propia búsqueda histórica de la figura humana de Jesús. Retomamos ahora el hilo y abordamos la pregunta de en qué modo el hombre Jesús puede ser, en una cristología «desde abajo» que se toma en serio los resultados de la exégesis actual, sacramento primigenio de Dios y del ser humano.

Tradicionalmente se parte de los títulos cristológicos concretos, es decir, de la afirmación de que Jesús aseguró ser, entre otras cosas, el Mesías (Cristo), el Hijo de Dios y el Siervo de Yahvé. Partir de títulos cristológicos particulares es muy difícil, si no imposible, en la actual situación exegética. La mayoría de los exégetas opinan que estos títulos cristológicos no son enunciados del Jesús terreno mismo, sino confesiones de fe de la Iglesia pospascual. Esta afirmación ha ocasionado ya mucho revuelo. ¡Sin razón alguna! Pues la exégesis moderna no solo ha problematizado la previa cristología directa del Jesús terreno; al mismo tiempo ha abierto una cristología indirecta del Jesús terreno, en el fondo mucho más imponente. Con ello se quiere decir que la pretensión de Jesús se desprende indirectamente de todo su estilo de enseñar, actuar y comportarse[33].

Entre las distintas posibilidades de presentar esta cristología indirecta, elegimos aquí tan solo una. Partimos de lo que constituye el centro y el verdadero misterio de la vida de Jesús: la relación con «su Padre»[34]. Difícilmente cabe negar que Jesús se dirigía a Dios como *abbá* y que esta forma de tratar a Dios representa un *novum* con respecto al Antiguo Testamento y el judaísmo. En ello llama la atención que Jesús utilizara este vocativo en sentido exclusivo. Nunca se incluye a sí mismo con sus discípulos en él. Siempre se dice bien «mi Padre», bien «vuestro Padre». De ahí se sigue que, aun cuando Jesús –supuestamente– no utilizara para sí el título «Hijo» o «Hijo de Dios», su relación con el Padre es la del Hijo uno y único, que nos convierte a todos en hijos e hijas de Dios. Esta relación del Hijo único con su Padre se caracteriza en la Escritura como conocimiento recíproco (cf. Mt 11,27). Este conocimiento recíproco no es un proceso meramente intelectual, sino el acontecimiento mucho más abarcador de una mutua vinculación personal en el amor. En esta relación de obediencia y amor, Jesús es radical procedencia [*Herkünftigkeit*] del Padre y radical cesión del propio ser [*Übereignetsein*] al Padre. En esta obediencia, Jesús no es nada por sí mismo, pero lo es todo desde Dios y para Dios. Así, él es por entero molde y forma vacía para Dios; precisamente en su obediencia, es la existencia del amor divino que se autocomunica. Pero la radical dedicación [*Hinwendung*] de Jesús al Padre presupone la previa solicitud [*Zuwendung*] del Padre, la autocomunicación de Dios a Jesús, una autocomunicación que no se añade extrínsecamente de cualquier modo al ser de Jesús, sino que constituye a Jesús en todo

su ser y determina este ser de Jesús como pura respuesta, como pura relacionalidad desde el Padre y hacia el Padre.

Pero este ser de Jesús desde el Padre y hacia el Padre no descansa en sí mismo. Jesús, en su entera persona, es la existencia del amor de Dios para los demás, epifanía, sacramento del amor divino para nosotros. Su ser fundamenta su misión y su relevancia salvífica. Esencia y función no pueden aquí separarse en absoluto; se condicionan mutuamente. Por eso, en la cruz y resurrección de Jesús no solo llega a su cima y consumación la unidad de Jesús con el Padre. A través de la cruz, la resurrección y el envío del Espíritu, la relación entre Jesús y su Padre deviene, por así decir, abierta y libre, para incorporar a su filiación a todos cuantos creen en Jesucristo y se comprometen en su obediencia y servicio filial, para hacerlos hijos e hijas de Dios que en el Espíritu pueden decir asimismo *abbá* y deben aceptar a todos los demás como hermanos y hermanas.

De la apretada presentación de lo que constituye el centro de la vida, muerte y resurrección de Jesús y también de lo que constituye su verdadero misterio se deriva que toda la cristología pospascual del Hijo no es, por lo que respecta al contenido, sino la concienzuda interpretación de la obediencia filial de Jesús, una explicitación de la relación de Jesús con su Padre. Pues en la relación mutua del Jesús terreno con su Padre se hace valer Dios mismo de modo escatológico-definitivo: la obediencia de Jesús y su servicio consuntivo hasta la muerte son, por lo tanto, la forma concreta de revelación de Dios en la historia. En la relación del Jesús terreno con su Padre, así como en nuestra participación en ella en el Espíritu Santo, se revela la eterna esencia divina. Aquí se hace definitivamente manifiesto que Dios es aquel que desde toda la eternidad es en la relación del Padre, el Hijo y el Espíritu. Así, el posterior dogma cristológico está en continuidad con lo que constituye el centro y el misterio de la vida de Jesús.

En esta visión de las cosas convergen hoy la mayor parte de los nuevos proyectos cristológicos. Por el lado católico hay que mencionar sobre todo a Balthasar y Rahner; por el lado protestante, a Pannenberg. De estos dependen de distinto modo Wiederkehr, Schillebeeckx, Kasper y otros. Pero esta notable convergencia no debe hacernos pasar por alto otro aspecto. Partir de la experiencia *abbá* de Jesús comporta no solo una justificación del dogma cristológico clásico, sino al mismo tiempo –en cierto sentido– una corrección y un desarrollo de la tradicional cristología «desde arriba». Lo que la Escritura describe como relación personal de Jesús con su Padre fue, con razón, explicitado ontológicamente en la tradición posterior; pero en ello los enunciados ontológicos se independizaron progresivamente. El lugar de la relación personal entre Jesús y su Padre lo ocupó en creciente medida la relación entre la naturaleza divina y la humana. Este planteamiento abstracto llevó a numerosas aporías difícilmente resolubles. Peor aún que las aporías teológicas fue el hecho de que el misterio de Cristo, a consecuencia de este planteamiento abstracto-especulativo, se distanció más y más de la realización existencial de la fe. El misterio salvífico corría peligro de convertirse en un misterio intelectual, que parecía ser más o menos irrelevante para la fe personal del cristiano y cada vez se entendía menos.

La nueva cristología «desde abajo» no parte ya de la relación entre las dos naturalezas, sino más bien de la relación personal entre Jesús y su Padre, y entiende la posterior doctrina de las dos naturalezas como su interpretación conceptual. Con ello puede, por un lado, mostrar la validez objetiva y la permanente obligatoriedad de esta interpretación y superar sus aporías. Pero con ello también puede, por otro lado, volver a hacer accesible de manera más originaria el misterio de Jesucristo a la comprensión creyente. Nuestra fe en Jesucristo deviene de nuevo comprensible no como un mero tener por verdadero, sino como un comprometerse con la actitud más íntima de Jesús, la obediencia a su Padre y su servicio a los seres humanos. La cristología evita con ello dar la nefasta impresión de ser mera especulación; se convierte en fundamento de la ética y la espiritualidad cristianas. Al mismo tiempo se hace patente de qué modo hemos de atenernos a la tradición de la fe en Cristo: no transmitiéndola como una moneda muerta, sino entendiéndola más hondamente tanto desde sus orígenes como desde las preguntas del presente y concibiéndola y atestiguándola a otros como tradición viva. Esto nos lleva al último complejo de problemas de nuestras reflexiones, a la cuestión de cómo podemos interpretar responsablemente la tradición cristológica.

IV. Cristología en perspectiva histórica

En el apartado anterior hemos tratado de mostrar cómo en Jesucristo se manifiestan de un modo escatológico-definitivo la esencia de Dios y la esencia del ser humano. Puesto que Jesucristo es la revelación escatológico-definitiva tanto de Dios como del hombre, su historia singular reclama validez universal. En aras de la pretensión de universalidad de la historia singular de Jesús, la Iglesia debe narrar y actualizar una y otra vez esa historia. En aras de la universalidad de la pretensión de Jesús, esta actualización no puede limitarse a ser una mera repetición del testimonio bíblico originario. La tradición originaria únicamente puede conservarse por la vía de la interpretación viva. Por el contrario, la mera repetición sería en realidad una depravación: el Evangelio se convertiría en una ley totalitaria; y el cristianismo, en una nueva forma de rabinismo. De ahí que la actualización de Jesucristo incluya un *aggiornamento* permanente; solo es posible de un modo histórico.

Este examen de la historicidad del mensaje cristiano arroja nueva luz tanto sobre la evolución histórico-dogmática como sobre nuestra tarea actual. Vamos a ocuparnos en primer lugar de la valoración de la historia de los dogmas. Como es sabido, en los años de transición del siglo XIX al XX, el historiador liberal de los dogmas Adolf von Harnack caracterizó la evolución de los dogmas en la Iglesia antigua como helenización del cristianismo bíblico[35]. A su juicio, el dogma es una obra del espíritu griego sobre el terreno del Evangelio. A la luz de la investigación actual, esta tesis no se puede seguir sosteniendo de modo tan indiferenciado. Sobre todo Alois Grillmeier, en un laborioso trabajo historiográfico de detalle, ha mostrado que los padres de Nicea y Calcedonia, cuando usaban términos de la filosofía griega, tales como «esencia», «naturaleza», «hipóstasis» y otros, no los pensaban *aristotelice*, sino *piscatorie*, o sea, pastoral y

kerigmáticamente[36]. Solo se sirvieron del lenguaje filosófico para expresar de forma clara e inequívoca frente a las falsificaciones heréticas la doctrina y la praxis creyentes recibidas. Se sirvieron de la terminología de la filosofía helenística para formular de modo comprensible el mensaje cristiano en su situación. Pero a la vez midieron esta terminología con la Biblia y con la tradición eclesial más antigua, a fin de dinamitar desde ahí su lógica intrínseca. La helenización de Nicea y Calcedonia representa al mismo tiempo una deshelenización del cristianismo frente a su aguda alienación helenística a través de las herejías de Arrio y Eutiques. La crítica que desde el punto de vista de la historia de los dogmas se le hace hoy en ocasiones a los concilios de Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia no está, debido a su falta de matices, a la altura del estado de la investigación[37]; además, delata en el fondo una comprensión estática y ahistórica del cristianismo, que parte de la tesis de que este podría haber permanecido anclado en el modo de expresión bíblico, asimismo históricamente condicionado.

Pero la comprensión más profunda de la historicidad de la fe abierta por la investigación desde la óptica de la historia de los dogmas nos sitúa ante nuevas tareas: tenemos que reapropiarnos de los dogmas de la Iglesia antigua en nuestra transformada situación histórica. No podemos elaborar la cristología «desde abajo» solo bíblicamente, sino que debemos formularla también con ayuda de medios especulativos. Hemos de tratar de hacer en nuestra situación algo análogo a lo que hizo la Iglesia en los siglos IV y V.

Esta tarea la ha acometido sobre todo Welte en algunos artícu-los muy sugestivos[38]. Welte parte de un doble cambio histórico que marcó época. Describe primero la trascendental distinción entre la cristología bíblica, que atestigua la esencia de Jesucristo narrando su historia, y la cristología dogmática, que, a diferencia de la Biblia, no interpreta la profesión de fe en Cristo con categorías acontecimentales, sino con términos como *ousía* (esencia), *phýsis* (naturaleza), *hypóstasis* (realidad subyacente, autonomía [*Selbstand*]). A estos términos les subyace una forma de pensar muy determinada, que se califica de metafísica. El pensamiento metafísico se caracteriza por preguntar por la reserva sustancial [*Was-Bestand*] permanente, delimitable y, por ende, definible de una cosa, por su esencia. Aun cuando los concilios de la Iglesia antigua no perseguían ningún interés metafísico inmediato, es innegable que en la estela de Nicea y Calcedonia la metafísica entró en la teología. Sin embargo, este pensamiento metafísico esencialista ha llegado en la actualidad a su término. Con ello estamos ante el segundo cambio de gran trascendencia. El discurso sobre el final de la metafísica es ambiguo. En Welte significa el final de una metafísica determinada, a saber, la metafísica que interpreta el ser como ser-esencia, no como acontecimiento y suceso. De modo análogo, el Concilio Vaticano II ve nuestra época inmersa en la transición de una visión estática del orden de la realidad entera a un pensamiento evolutivo, dinámico e histórico[39]. La historia es, por eso, nuestro mayor problema actual[40].

En esta situación posmetafísica, Welte no quiere arrojar sin más los dogmas cristológicos por la borda, sino «asimilarlos» [*verwinden*, también superar], es decir, redirigirlos hacia un nuevo plano de comprensión conservando su verdadera sustancia.

En consecuencia, no niega su continuidad material con el Nuevo Testamento. Lo que le interesa ante todo es la *forma mentis* en que son pensados estos contenidos. Ensaya una retraducción de las afirmaciones esencialistas metafísicas al plano de las afirmaciones acontecimentales bíblicas. La Biblia anuncia a Jesucristo narrando su historia; en la narración de esa historia se pone de manifiesto quién es él. La historia de Jesucristo es su historia esencial[41]. Esta forma histórica de hablar de Jesucristo nos resulta hoy bastante más cercana que el lenguaje metafísico. Como problema fundamental de una cristología «desde abajo» se plantea ahora la pregunta: ¿cómo podemos concebir una cristología histórica? ¿Cómo podemos recoger en una cristología históricamente concebida la preocupación objetiva de la cristología clásica metafísicamente determinada?

Formulada así la pregunta, resulta patente que la actual cristología «desde abajo» es mucho más que un fenómeno intrateológico o incluso meramente académico. El actual giro cristológico guarda relación con un cambio cultural más amplio. La síntesis occidental de cristianismo y helenismo ha llegado de algún modo a su fin. También podemos decir que el final de la época constantiniana repercute hoy no solo en las relaciones Iglesia-Estado, sino también dogmáticamente. Esta crisis constituye al mismo tiempo un *kairós*, una oportunidad. Posibilita una versión nueva, más universal del cristianismo; no solo lo hace más católico (en el sentido originario de la palabra), sino más original en el sentido de ser más fiel a sus orígenes; propicia una reflexión sobre el origen, a la vez que una renovación en virtud de la fuerza de este.

Por lo que atañe a esta tarea inmensa, nos encontramos en la actualidad nada más que al principio. Ninguna de las cristologías mencionadas al comienzo del artículo puede pretender haber resuelto ya el problema. Presumiblemente, tal solución no es posible en la actualidad, como tampoco en aquel entonces, sin serias polémicas. En lo que sigue nos ceñimos a la sucinta presentación de dos intentos de solución y luego concluimos esta visión panorámica apuntando un enfoque propio capaz de propiciar una salida.

Comenzamos por el intento presentado por Küng. Ya en su libro sobre Hegel había sometido Küng a una crítica exhaustiva la cristología ontológica tradicional que, a su juicio, llega a su cima en Georg Wilhelm Friedrich Hegel[42]. De ahí que su libro *Ser cristiano* quiera arriesgarse a desarrollar el nuevo enfoque de una cristología desde abajo metadogmática e históricamente orientada, es decir, una cristología del hombre concreto Jesús[43]. Küng caracteriza la relación de Jesús con Dios con una diversidad de términos e imágenes que hacen comprensible para nuestra época la relevancia de Jesucristo mejor que las fórmulas tradicionales. Llama a Jesús comisionado, apoderado, abogado, portavoz, procurador, embajador, fideicomisario, persona de confianza, amigo, representante, delegado, vicario de Dios. Con ello, Küng quiere salvaguardar tanto la verdadera divinidad de Jesús como su verdadera humanidad[44]. Es innegable que, con este intento, Küng ha abierto a numerosas personas un nuevo acceso a Jesucristo. Eso hay que reconocérselo agradecidamente. A pesar de ello, este intento no está libre de una cierta ambivalencia. Es verdad que ni los enunciados tradicionales sobre la preexistencia del Logos ni la doctrina tradicional de la Trinidad, estrechamente unida a ellos, son

negados *expressis verbis* en ningún pasaje. Pero también se elude enseñarlas positivamente de forma inequívoca. En ningún lugar se habla de la persona del Logos eterno encarnado. Esta indefinición hace que el discurso sobre la verdadera divinidad y verdadera humanidad de Jesucristo se deslice hacia la penumbra de una reinterpretación cuyos supuestos ontológicos no están del todo clarificados. Pues Küng interpreta la tradicional cristología ontológica en un sentido funcional: el verdadero hombre Jesús es, para nosotros en la fe, revelación real del Dios verdadero[45]. En la persona de Jesús, Dios se encuentra con quien cree, se manifiesta para él. Esto puede entenderse de diversos modos. La univocidad solo sería posible mediante una clara opción entre una comprensión unitarista y una comprensión trinitaria de Dios. Pero esta opción permanece en último término abierta. En la ambigüedad y apertura que ello ocasiona radica, en el fondo, la razón de que la obra *Ser cristiano* de Küng haya suscitado las más diversas reacciones, desde el asentimiento entusiasta hasta la crítica aniquiladora.

El problema fundamental ante el que se encuentra este nuevo proyecto es la relación entre los tradicionales enunciados esencialistas y el pensamiento histórico-funcional que aquí se propone para la cristología. ¿Es Jesucristo el Hijo de Dios o significa él solamente la existencia de Dios para nosotros? Pero ¿qué debe entenderse entonces por «significado» y «función»[46]? Si se quiere hacer justicia a las exigencias no solo de la fe, sino también del pensamiento, hay que afirmar: también una función *es* «algo»; le corresponde un ser. Si no estuviera fundada ya en modo alguno en el ser, sería nada. La relevancia salvífica de Jesucristo para nosotros en la fe sería en tal caso una mera proyección de nuestro anhelo de salvación y redención. El cristianismo entero se diluiría en una gran ficción, en una nueva forma de docetismo y gnosticismo. Por eso, todo depende de que confesemos: Jesucristo *es* Dios verdadero; en él, Dios mismo ha entrado en nuestra carne humana hasta el tuétano, pues solamente Dios puede redimirnos de la finitud y mortalidad de la condición humana. Justo los enunciados con resonancias ontológicas tienen, pues, implicaciones soteriológicas; justo ellos son, en un sentido rectamente entendido, funcionales.

Por eso, tanto filosófica como, sobre todo, teológicamente resulta insostenible contraponer la antigua cristología ontológica y la nueva cristología histórico-funcional. Antes al contrario, se trata de reflexionar sobre la realidad de la historia en busca de su fundamento ontológico; más en concreto, de desarrollar una ontología que, a diferencia de la metafísica tradicional, no se mueva en el horizonte de la *phýsis*, sino en el de la historia y el acontecimiento. O sea, se trata de transformar la metafísica en metahistoria[47]. Dicho de forma teológicamente más exacta: hay que reflexionar sobre la historia de Jesús en busca de su fundamento ontológico en la Trinidad y elaborar una ontología trinitaria[48].

Un trecho adicional en esta dirección nos lleva a un segundo proyecto importante de cristología «desde abajo» históricamente orientada, tal como cabe encontrarlo en formulaciones recientes de Schoonenberg[49]. El teólogo holandés quiere partir de la historia concreta de Jesús; únicamente en ella puede revelársenos la esencia de Dios. Schoonenberg, al igual que muchos teólogos protestantes y católicos actuales, quiere

superar así el concepto natural-estático de Dios de la tradición y pensar a Dios como Dios de la historia. A este planteamiento del problema no se puede sino asentir. Otra cosa es la solución que Schoonenberg da al problema. Pues esa solución comporta a la postre que Dios solo deviene trinitario a través de Jesucristo, mientras que él, en sí, solo puede ser calificado de trinitario como mucho en un sentido modal. Esta es, como con razón dice Schillebeeckx, una idea inconcebible[50]. El carácter escatológico de la revelación en Cristo exige más bien afirmar que en Jesucristo Dios se revela de una vez por todas como aquel que es, como aquel que en sí es trinitario, que en sí es vida y acontecimiento. Solo porque es en sí vida y acontecimiento, puede Dios revelarse en la historia como el Dios vivo de la historia. Por eso, no existe Trinidad histórico-salvífica sin Trinidad inmanente. La Trinidad inmanente es el supuesto teológico-trascendental de la acción histórico-salvífica de Dios.

Así y todo, con esta crítica no hace sino empezar el problema. Pues la pregunta es: ¿qué significa la historia, en especial la historia de Jesús para Dios? ¿En qué medida puede existir algo nuevo para Dios en la historia? Estas son preguntas que en la teología actual en modo alguno encuentran respuesta suficiente. Aquí hay mucho que trabajar aún para elaborar una cristología en perspectiva histórica. Faltan además las categorías filosóficas adecuadas para resolver este problema. Una recepción crítica de la filosofía del idealismo alemán, sobre todo del concepto de persona desarrollado por Hegel, podría representar un paso importante en este camino. Pues «persona» quiere decir, según Hegel, relación de amor. La esencia de la persona consiste en que precisamente se encuentra a sí misma en la medida en que se pierde y derrocha al servicio de otros[51]. Cabalmente en el sumergirse en lo siempre nuevo del encuentro histórico es la persona ella misma. Pero a esta libertad en el amor llega solo si experimenta el amor de otros. Uno es liberado para vivir su libertad únicamente si, como persona, es aceptado por otros. La persona «existe» tan solo en la interpersonalidad, que engloba unidad y diversidad; la persona tiene su ser en relación con los demás y, por ende, también en la historia. Pero en la historia la persona se experimenta también como amenazada. No solo deviene en la historia, sino que también perece en y con la historia. La salvación en la historia solo es posible si la persona vive en la historia aceptación absoluta, amor absoluto, que es más fuerte que la muerte. Esto acontece en Jesucristo que, en su relación con el Padre, se siente aceptado de modo singular, absoluto y definitivo, una aceptación que se acredita en la cruz y la resurrección y a la que somos incorporados a través del envío del Espíritu. En este sentido, Jesucristo es el hombre nuevo, que nos posibilita ser hombres de una forma nueva. Así, Jesucristo nos revela a Dios de un modo inopinadamente nuevo como Dios de los hombres y de la historia, cuyo ser está en devenir [*im Werden*][52]. Que el ser de Dios esté en devenir significa algo distinto de un Dios en devenir. Un Dios en devenir, o sea, un Dios que solo al final de la historia llega a sí mismo, es una idea informe. Dios no puede devenir. Sin embargo, el ser eterno de Dios, tal como se revela en Jesucristo, no es rígida inmovilidad, sino pura vida, la vida de un amor que se autocomunica, que rebosa en su superabundancia y, merced a ello, tiene la posibilidad de enajenarse a lo otro de sí, de enajenarse al mundo, para, justo en

este anonadamiento radical hasta la muerte, revelar su gloria. Pero precisamente eso es lo que queremos decir cuando afirmamos: Dios es, desde toda la eternidad, el Padre que se autocomunica en el Hijo y tiene en el Espíritu la libertad, la superabundancia interior de este amor; y esta le permite comunicarse en el tiempo y en el Espíritu a la creación, a fin de liberar a la criatura de su espera suspirante, posibilitándole vivir la libertad de los hijos e hijas de Dios. Pero Jesucristo es de un modo singular el Hijo, en el cual y a través del cual todos somos llamados a ser hijos. En él se revela que en Dios la máxima unidad posible comporta al mismo tiempo la máxima libertad y autonomía posible.

Así, la Trinidad es la gramática de la autocomunicación de Dios en la historia. No es mera especulación. Al contrario, la afirmación de que Dios es pura libertad en el amor que se autoenajena significa cabalmente que la libertad que se enajena en el amor es el sentido último y más profundo del mundo. A través de Jesucristo y su relación con el Padre, ese sentido profundo se revela de un modo singular y ya no sobrepujable. En Jesucristo y su relación con el Padre se nos brinda, por eso, el modelo básico de nuestra concepción de la realidad. En la medida en que en la fe nos comprometemos con Jesucristo, también nosotros devenimos hijos e hijas de Dios y somos hechos en el Espíritu partícipes de la libertad cristiana, que se plasma en el servicio de un amor que se autoenajena. En consecuencia, el seguimiento de Jesús y la profesión de fe trinitaria forman una unidad. En ningún lugar se evidencia esto tanto como en el bautismo, en el que, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu, somos conformados con Jesucristo y llamados a una vida desde el Espíritu.

Al final de nuestro recorrido por las tendencias más importantes de la cristología reciente, podemos formular la tesis que, en forma de pregunta, ha resonado ya al inicio de este artículo: una cristología «desde abajo» supone una inequívoca «cristología desde arriba»; hasta una teología históricamente orientada necesita de una fundamentación ontológica. Una cristología «desde abajo», si quiere ser coherente, tiene que avanzar hacia enunciados trinitarios. Lo que aportan los planteamientos de una cristología «desde abajo» es, en primer lugar, una introducción concreta a la cristología clásica. Partiendo de las experiencias de nuestra condición humana, de la figura concreta de la vida de Jesús y de la reorientación filosófica actual, en la figura visible de Jesús se nos manifiesta la esencia invisible de Dios. Estos nuevos enfoques persiguen, por tanto, una fundamentación teológico-fundamental de la cristología eclesial. Pero en la cristología «desde abajo» no se trata solo de justificar, sino también de desarrollar adecuadamente la cristología anterior. En la figura visible de Jesús resplandece de nuevo para nosotros, de un modo originario, la esencia invisible de Dios como el Dios de la historia. En tanto en cuanto partimos de la historia de Jesús como forma sacramental de la autorrevelación divina, llegamos a pensar a Dios mismo como acontecimiento de un amor que se autocomunica, lo que en último término solo es posible trinitariamente.

Las nuevas preguntas en la cristología actual pueden crear inseguridad a algunas personas. Pero también esconden la oportunidad de hacer nuestra de forma nueva y más profunda la fe en Jesucristo. Al cabo, todas estas preguntas nos sitúan sin receso ante la pregunta cuya respuesta resulta determinante para todo en nuestra vida: ¿a dónde iremos

si no? Aparte de Jesús, ¿quién tiene tales palabras de vida? Pues no puede decírsenos ni puede existir algo más grande, más profundo, más abarcador que lo que aquí se nos dice. La unidad de Dios y el ser humano en Jesucristo es el *maximum contractum* (Nicolás de Cusa) y el *universale concretum*, aquello mayor de lo cual nada cabe pensar, ya que es mayor que todo lo que pueda pensarse (Anselmo de Canterbury). Esa unidad es la plenitud de los tiempos.

---

[1] A modo de síntesis, cf. K. RAHNER y W. THÜSING, *Christologie – systematisch und exegetisch* (QD 55), Freiburg/Basel/Wien 1973 [trad. esp.: *Cristología: Estudio teológico y exegético*, Cristiandad, Madrid 1975]; K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg/Basel/Wien 19779 [trad. esp.: *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979].

[2] Cf. B. WELTE, «Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik», en Íd. (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (QD 51), Freiburg/Basel/Wien 1970, 100-117; ÍD., «Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis der theologischen Problematik der Kategorien von Chalcedon», en Íd., *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg/Basel/Wien 1965, 429-458; ÍD., «Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen», en Íd., *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg/Basel/Wien 1975, 292-318.

[3] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, vol. III/2, 2: *Theologie – Neuer Bund*, Einsiedeln 1969 [trad. esp.: *Gloria: Una estética teológica*, vol. 7: *Teología. Nuevo Testamento*, Encuentro, Madrid 1998].

[4] Cf. D. WIEDERKEHR, «Entwurf einer systematischen Christologie», en MySal (D) III/1, 477-646 [trad. esp.: «Esbozo de una cristología sistemática», en MySal (Esp) 3, 382-506].

[5] Cf. H. KÜNG, *Christ sein*, München 1974 [trad. esp.: *Ser cristiano*, Trotta, Madrid 1996]; E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg/Basel/Wien 1975[3] [trad. esp. del orig. holandés: *Jesús, la historia de un viviente*, Trotta, Madrid 2002]; W. KASPER, *Jesús el Cristo* (OCWK 3), Sal Terrae, Santander 2013.

[6] Cf. A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg/Basel/Wien 1975.

[7] Cf. P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1969 [trad. esp. del orig. holandés: *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona 1972]; ÍD., «Trinität – der vollendete Bund. Thesen zur Lehre vom dreipersönlichen Gott»: *Orientierung* 37 (1973), 115-117; ÍD., «Christologische Diskussion heute»: ThPQ 123 (1975), 105-117.

[8] Cf. C. DUQUOC, *Christologie, essai dogmatique*, 2 vols., Paris 1968-1974 [trad. esp.: *Cristología: Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret, el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1991[6]]; ÍD., *Jésus, homme libre. Esquisse d'une christologie*, Paris 1974 [trad. esp.: *Jesús, hombre libre: Esbozo de una cristología*, Sígueme, Salamanca 2005[12]].

[9] Cf. L. BOFF, *Gesù Cristo Liberatore*, Assisi 1973 [trad. esp. del orig. portugués: *Jesucristo el Liberador*, Sal Terrae, Santander 2018[8]].

[10] Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, 10.ª edición renovada, Sal Terrae, Santander 2016.

[11] Cf. W. PANNENBERG, «Christologie und Theologie»: KuD 21 (1975), 159-175.

[12] Cf. K. KERTELGE (ed.), *Rückfrage nach Jesus* (QD 63), Freiburg/Basel/Wien 1974.

[13] Cf. B. WELTE (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (cf. *supra*, nota 2); L. SCHEFFCZYK (ed.), *Erlösung und Emanzipation* (QD 61), Freiburg/Basel/Wien 1974; ÍD. (ed.), *Grundfragen der Christologie heute* (QD 72), Freiburg/Basel/Wien 1975.

[14] Cf. R. SCHNACKENBURG, «Christologie des Neuen Testaments», en MySal (D) III/1, 227-384, aquí 256ss [trad. esp.: «Cristología del Nuevo Testamento», en MySal (Esp) III, 186-314].

[15] Cf. J. A. JUNGMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1962[2].

[16] Cf. K. ADAM, «Durch Christus unseren Herrn», en Íd., *Christus unser Bruder*, Regensburg 1950, 46-80 [trad. esp.: *Cristo, nuestro hermano*, Herder, Barcelona 1958]; véase F. X. ARNOLD, «Das gottmenschliche Prinzip der Seelsorge», en Íd., *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Pastoraltheologische Durchblicke*, Freiburg i.Br. 1956, 27-50.

[17] Cf. W. KASPER, «¿Cristología desde abajo? Crítica y replanteamiento de la cristología actual», incluido en el presente volumen, 150-180.

[18] K. ADAM, *Jesus Christus*, Düsseldorf 1949[8], 17 [trad. esp.: *Jesucristo*, Herder, Barcelona 1985[8]].

[19] Cf. DH 3427-3438.

[20] K. BARTH, «Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann»: ZZ (1925), 274.

[21] Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus* (cf. *supra*, nota 5), 527-533.

[22] K. RAHNER, «Zur Theologie der Menschwerdung», en Íd., *Schriften zur Theologie* 4, Einsiedeln/Zürich/Köln 1960, 137-155, aquí 142 [trad. esp.: «Para la teología de la encarnación», en Íd., *Escritos de teología* 4, Taurus, Madrid 1964, 139-158].

[23] Cf. ÍD., «Probleme der Christologie von heute», en Íd., *Schriften zur Theologie* 1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1954, 169-222, aquí 204 [trad. esp.: «Problemas actuales de cristología», en Íd., *Escritos de teología* 1, Taurus, Madrid 1961, 167-221].

[24] Cf. *ibid*., 207.

[25] *Ibid*., 205.

[26] Cf. R. BULTMANN, «Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus», en Íd., *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen 1967, 445-470.

[27] Piénsese en la búsqueda del Jesús histórico planteada por E. Käsemann, E. Fuchs, G. Bornkamm, H. Conzelmann, H. Braun y J. M. Robinson, entre otros.

[28] Así, por ejemplo, G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956, 21 [trad. esp.: *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1989].

[29] Cf. R. AUGSTEIN, *Jesus Menschensohn*, München/Gütersloh/Wien 1972.

[30] Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus* (cf. *supra*, nota 5), 37-41. No es fácil, ciertamente, juzgar con justicia la compleja obra del teólogo holandés. Por lo que atañe a nuestra cuestión, Schillebeeckx pone eficazmente de relieve en un capítulo posterior la relevancia de la Pascua (cf. *ibid*., 571ss), aunque no sin tensiones difíciles de resolver con sus afirmaciones anteriores y con el enfoque global del libro. La dificultad de emitir un juicio justo es subrayada por muchos recensores de la obra; al respecto, cf. K. H. NEUFELD, «Spuren von Jesus? E. Schillebeeckx' "Geschichte von einem Lebenden"»: StdZ 101 (1976), 689-702, espec. notas 5-7.

[31] Cf. *ibid*., 485, 499, 579, 593 y 596.

[32] Cf. B. KLAPPERT, *Die Auferstehung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie K. Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart*, Neukirchen 1971.

[33] Esta cristología indirecta es defendida por todos los autores mencionados en la nota 27.

[34] Cf. sobre todo G. SCHRENK y G. BERTRAM, «patḗr», en ThWNT V, 946-1017; J. JEREMIAS, «Abba», en Íd., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 15-67 [trad. esp.: «Abba», en Íd., *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2005[6], 17-89].

[35] Cf. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 1, Freiburg/Leipzig 1931[5], 19s.

[36] Cf. A. GRILLMEIER, «"Piscatorie" – "Aristotelice". Zur Bedeutung der Formel in den seit Chalkedon getrennten Kirchen», en Íd., *Mit ihm und in ihm* (cf. *supra*, nota 6), 283-300.

[37] Cf. A. GRILLMEIER, «Jesus von Nazaret – im Schatten des Gottessohnes?», en H. U. von Balthasar et al. (eds.), *Diskussion über H. Küngs «Christ sein»*, Mainz 1976, 60-82; A. GRILLMEIER, «Zur Einzigartigkeit Jesu Christi»: ThPh 51 (1976), 196-243.

[38] Cf. *supra*, nota 2.

[39] Cf. GS 5.

[40] Cf. G. KRÜGER, *Freiheit und Weltverantwortung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte*, Freiburg i.Br. 1958, 97.

[41] Cf. H. SCHLIER, «Die Anfänge des christologischen Credo», en B. Welte (ed.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (cf. *supra*, nota 2), 13-59, espec. 47. Aquí radica la justificación del enfoque de la cristología o teología narrativa de Metz. Cf. J. B. METZ, «Erlösung und Emanzipation», en L. Scheffczyk (ed.), *Erlösung und Emanzipation* (cf. *supra*, nota 13), 120-140; ÍD., «Kleine Apologie des Erzählens»: Conc (D) 9 (1973), 334-341 [trad. esp.: «Breve apología de la narración»: Conc (Esp) 85 (1973), 222-238]. Al respecto, véase también W. KASPER, «Systematisch-theologische Neuansätze»: ThQ 156 (1976), 55-61, espec. 57-61.

[42] Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg/Basel/Wien 1970, espec. 522ss [trad. esp.: *La encarnación de Dios*, Herder, Barcelona 1974].

[43] Cf. ÍD., *Christ sein* (cf. *supra*, nota 5), 125.

[44] Cf. *ibid*., 427 y 439s.

[45] *Ibid*., 434.

[46] Los términos «función» y «funcional» se utilizan con mucha frecuencia en la teología actual. Apenas se lleva a cabo, sin embargo, una explicación conceptual de estos términos originariamente matemáticos, presentes más tarde en la tradición filosófica con una marcada impronta neokantiana y sociológicamente relevantes. Cf. H. G. STEINER et al., «Funktion», en HWPh II, 1138-1143; C. THIEL, «Funktion», en HPhG I, 510-519 [trad. esp.: «Función», en CFF II]. La discusión teológica debería comenzar por el significado del *pro me* y *pro nobis*, constitutivos para la cristología en conjunto, sin hacer de ello, sin embargo, un principio de reducción neokantiana. Al respecto, cf. H. J. IWAND, «Wider den Mißbrauch des "pro me" als methodisches Prinzip in der Theologie»: EvTh 14 (1954), 120-125.

[47] Cf. M. MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1964[3], 250ss.

[48] Cf. K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976 [trad. esp.: «Tesis para una ontología trinitaria», en Íd., *Tras las huellas de Dios: Ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005, 21-81].

[49] Cf. *supra*, nota 7.

[50] Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus* (cf. *supra*, nota 5), 593.

[51] Cf. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II/2 (ed. G. Lasson), Hamburg 1929, 60s, 71s, 75 y 80 [trad. esp.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 2, Alhambra, Madrid 1986].

[52] Cf. W. MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, München/Paderborn/Wien 1974.

12

Nuevos enfoques en la cristología actual

Profundización

I. La actual cristología desde abajo

1. *Planteamiento del problema*

Quien haya seguido siquiera de lejos la evolución de la teología católica desde 1970, habrá constatado un decisivo desplazamiento de acentos[1]. Mientras que la década posterior al Concilio Vaticano II estuvo marcada sobre todo por la eclesiología, desde comienzos de los años setenta la teología católica se ha centrado principalmente en la temática cristológica. La pregunta: «¿Quién es para vosotros Jesucristo?», de cuya respuesta depende por completo la suerte del cristianismo, pasó a ocupar el centro del debate teológico. Tuvo lugar una reflexión sobre el fundamento y centro de la Iglesia. Este desplazamiento de acentos teológicos ha encontrado entretanto plasmación eclesiástica oficial. Mientras que la encíclica inaugural del papa Pablo VI, *Ecclesiam suam* (1964), se caracterizó por una orientación eclesiológica e incluso era, en cierto sentido, eclesiocéntrica, la encíclica inaugural del papa Juan Pablo II, *Redemptor hominis* (1979), posee un carácter marcadamente cristocéntrico.

Este cambio del interés es, por supuesto, en extremo interesante, también desde el punto de vista ecuménico. Pues la profesión de fe en Jesús el Cristo es el fundamento y centro común de todas las comunidades eclesiales que se autocalifican de cristianas. Desde esa profesión de fe deben configurar su vida y renovarse sin cesar. Solo desde la cristología pueden encontrar respuesta las cuestiones eclesiológicas que permanecen ecuménicamente abiertas.

En la evolución reciente de la teología católica no solo resulta llamativo, sin embargo, el giro *hacia* la cristología, sino también el giro *dentro de* la propia cristología. Ninguno de los esbozos cristológicos publicados en los últimos años constituye sin más una reedición de las cristologías neoescolásticas de manual. Pese a las diferencias concretas entre ellas, en parte considerables, y de las controversias desencadenadas por su causa, todas llevan a cabo –en gran medida de manera independiente entre sí– un giro

de la tradicional cristología desde arriba a una cristología desde abajo. No obstante, la expresión «cristología desde abajo» se ha convertido entretanto casi en un eslogan. Si se pregunta a los distintos autores qué entiende cada uno de ellos por «cristología desde abajo», se obtienen respuestas sumamente diversas. Por esta expresión cabe entender: una cristología desde el hombre y desde las experiencias humanas; una cristología desde el Jesús terreno o el Jesús histórico; una cristología en el horizonte de una visión evolutiva y ascendente del mundo; una cristología en el horizonte de los movimientos humanos de liberación; etc.

En lo esencial, estos diferentes enfoques nuevos tienen en común, sin embargo, tres puntos:

1. Una orientación antropológica. Los nuevos enfoques cristológicos parten de la situación de fe en la que hoy viven la mayoría de las personas en nuestra civilización moderna, fuertemente secularizada. Para la conciencia social dominante, Dios ha dejado en gran medida de tener interés. Para muchos, el *dictum* de Nietzsche de que Dios está muerto es una certera cifra de diagnóstico cultural. En esta situación, las grandes fórmulas cristológicas de Nicea, Constantinopla y Calcedonia se han convertido para la mayoría de las personas en un incomprensible lenguaje extraño y sobre ellas se cierne la sospecha de ser pura mitología e ideología. En una situación en la que hablar de Dios se ha convertido en un serio problema, en la cristología no se puede ya empezar directamente «desde arriba» por el Dios uno y trino y «limitarse» luego a pensar el «descenso», la encarnación de la segunda persona divina. Más recomendable parece el camino inverso, esto es, partir «de abajo» desde las experiencias humanas, «para que conociendo a Dios visiblemente, lleguemos –como se dice en el Prefacio de Navidad I– al amor de lo invisible». Parafraseando una conocida frase de Immanuel Kant, cabría afirmar: los enunciados de fe sin experiencia de fe están vacíos, pero las experiencias de fe sin enunciados de fe son ciegas. De ahí se sigue que los enunciados cristológicos tienen que ser correlacionados con las experiencias, las preguntas y el conocimiento de los hombres. O, por decirlo con el Concilio Vaticano II, deben ser puestos en relación con «los signos de los tiempos». Por esta razón es necesario superar la separación medieval de cristología y soteriología, o sea, la relevancia salvífica de Jesucristo. Se precisa hacer valer –retomando una aspiración tanto bíblica como más tarde protestante– el *pro nobis* del acontecimiento Cristo.

2. A la orientación antropológica se suma la renovación bíblico-teológica. Impide que la orientación antropológica convierta a Jesucristo en cifra, símbolo o modelo de una condición humana lograda y redonda (como ocurre en algunas cristologías secularizadas de la actualidad). Tal reducción antropológica de la cristología ignora que la fe en Cristo se halla referida al acontecimiento Cristo, acaecido de una vez para siempre. De ahí que no sea posible encajarla en un esquema antropológico, metafísico, filosófico-lingüístico, sociológico o de cualquier otro tipo dado de antemano; antes bien, debe guiarse por el testimonio bíblico sobre Jesucristo. Por eso, la teología católica reciente, ya desde el movimiento bíblico de la primera mitad del siglo XX, ha recibido los más importantes resultados y métodos de la investigación histórica de la Biblia y hoy sostiene, siguiendo

al Concilio Vaticano II, que la interpretación de la Biblia es el alma de toda la teología, o sea, que la Escritura es la *norma normans non normata* de todos los enunciados de fe.

Con ello se ha recibido asimismo la idea de que la Biblia anuncia su mensaje sobre Jesucristo narrando la historia de este. Ya en 1956, en su famoso libro sobre los evangelios, Günther Bornkamm dijo: «Al narrar la historia de antaño, [los evangelios] anuncian quién es él, no quién fue»[2]. En la literatura epistolar neotestamentaria encontramos, junto a la cristología de descenso, una cristología de elevación posiblemente más antigua, cuyo centro no lo ocupa la encarnación, sino la cruz, resurrección y glorificación de Jesucristo. En la historia de la salvación se manifiesta la esencia del Salvador. Dicho con Heinrich Schlier, la historia del salvador Jesucristo es al mismo tiempo su historia esencial. Estas ideas de la teología bíblica reclaman una reestructuración de la cristología en el sentido de una cristología desde abajo, o sea, una cristología que parta de la historia de Jesucristo o, como suele decirse últimemente, una cristología narrativa.

3. La orientación a la Biblia, por un lado, y al hombre actual, por otro, llevan a una comprensión histórica de la tradición y el dogma cristológicos, a una comprensión de la tradición como un proceso de interpretación viva, de traducción y actualización del testimonio bíblico originario en las cambiantes situaciones históricas. Esta comprensión histórica se abrió camino sobre todo con motivo de la celebración del sesquimilenario del Concilio de Calcedonia (451-1951). A la sazón, Karl Rahner escribió un artículo programático: «Chalkedon – Ende oder Anfang?»[3]. En él expuso la tesis de que toda definición conciliar es el final y el resultado de un debate, que representa el triunfo y la univocidad de la verdad, pero al mismo tiempo el comienzo de nuevas preguntas y de perspectivas más profundas. Rahner habló de la autotrascendencia de toda fórmula. «No porque sea falsa, sino precisamente porque es verdadera»[4], debe ser pensada siempre de nuevo; «permanece viva precisamente en la medida en que es proclamada»[5]. Esta comprensión histórica de la tradición dogmática ha sido entretanto confirmada por el discurso de apertura del Concilio Vaticano II del papa Juan XXIII, por el Concilio mismo y por la declaración *Mysterium ecclesiae* de la romana Congregación para la Doctrina de la Fe. No implica relativización alguna de la tradición dogmática; antes al contrario, se trata de hacerla fecunda para el presente. Dr ahí que la puesta en relieve de la historicidad estuviera asociada, sobre todo en la teología católica francesa, con una renovación de la tradición patrística.

También de la reflexión sobre la tradición veteroeclesial común a todas las Iglesias resultan algunos puntos de vista para la reorientación de la cristología. En sus doxologías y oraciones, la liturgia veteroeclesial ora al Padre «por Jesucristo en la comunión del Espíritu Santo». También aquí tenemos que vérnoslas con un movimiento de abajo hacia arriba. Hasta las controversias cristológicas de los siglos IV y V no cedió paso esta visión salvífico-económica a la acentuación de la consustancialidad con el Padre. Es cierto que el Concilio de Calcedonia afirmó, a causa de la consustancialidad con el Padre (*homooúsios tô patrí*), la consustancialidad con nosotros los hombres (*homooúsios hemîn*); pero en la piedad popular, Jesús se convirtió con frecuencia en un Dios que

camina por la tierra. Su humanidad fue a menudo entendida ya solo como una manifestación exterior de Dios, cuando no incluso como un disfraz. Sin embargo, una cristología así, que desatiende la verdadera humanidad de Jesucristo, no puede salvaguardar el misterio de nuestra redención, como tampoco puede hacerlo el descuido de la verdadera divinidad de Jesucristo. Pues Jesucristo solo puede traernos la salvación en todo si es igual a nosotros en todo, salvo en el pecado. Por eso, la verdadera humanidad de Jesucristo es, en la perspectiva de los padres de la Iglesia, el sacramento, o sea, el signo e instrumento de nuestra redención; es signo eficaz, vía de acceso, lugar, medio del encuentro con Dios. Así, también desde la gran tradición dogmática viene sugerida una cristología desde abajo. Esta puede y debe corregir unilateralidades de la conciencia cristológica media y hacer comprensible de nuevo para el presente la riqueza de la tradición.

2. *Realización*

Tras haber presentado algunos planteamientos esenciales de la cristología actual, nos fijamos ahora en su realización concreta. No tenemos otro remedio que seleccionar. Comenzamos por la cristología desde abajo de impronta antropológica, en la forma en que es defendida en especial por Rahner, y pasamos luego a la cristología desde el Jesús terreno, tal como la representan sobre todo –si bien con diferencias entre ellos– Hans Küng y Edward Schillebeeckx. No entramos, sin embargo, en los detalles de estos esbozos, sino que referimos sus aspiraciones objetivas con nuestras propias palabras.

1. La cristología de impronta antropológica. En el fondo, la cristología desde abajo de impronta antropológica comienza por la pregunta: ¿qué es el hombre? Desde los inicios del pensamiento occidental hasta la antropología actual persiste la convicción de que un hombre solamente puede alcanzar la plena humanidad de su condición humana si se plantea este interrogante. Pues la diferencia entre el hombre y el animal radica en que el primero no se adapta con seguridad instintiva a un entorno determinado, sino que está abierto al mundo. Con su ser no le viene dado el sentido de este. El hombre es el «animal no fijado» (Friedrich Nietzsche). Tiene libertad para decidir sobre el sentido de su ser; es responsable de sí, debe hacerse cargo de sí mismo. Pero el hombre, en virtud de su libertad, nunca es conclusivamente objetivable ni definible. Cualquier acto de conocimiento en el que reconozcamos un objeto finito concreto como tal solo es posible porque «de algún modo» tenemos noticia de un infinito. Todo concepto finito se halla, pues, en el horizonte de una anticipación infinita, que nunca podemos conceptuar por completo; todo acto de conocimiento nos remite, en consecuencia, a un misterio último. Esta apertura es a la vez el fundamento de nuestra libertad. Solo la vinculación a lo infinito nos hace libres respecto a lo particular; solo en el horizonte del todo puede hacerse manifiesto, en su relatividad, contingencia y no necesidad, el objeto concreto. Así, el hombre, en su experiencia cotidiana, es un ser de trascendencia. Experimenta su vida como un camino hacia lo abierto, como un audaz internamiento en un misterio oscuro, en último término insondable. Lo que así subyace a la experiencia cotidiana –la

mayoría de las veces de forma atemática e irrefleja– puede en determinadas situaciones de revelación (*disclosure situations*) irrumpir en la luminosidad de la conciencia y convertirse en una pregunta consciente por el sentido del ser.

¿Qué es este «misterio»? Es «algo» distinto de los múltiples problemas todavía irresueltos con los que tenemos que vérnoslas a diario, pero que en principio podemos resolver paso a paso. De ahí que tampoco sea la respuesta a aquellas preguntas para las que nos ha sido dado el entendimiento. Ni es «algo» junto a lo normal y comprensible, por así decir, un resto irracional o un ámbito sacral específico. Se trata de «algo» que posibilita y engloba todo lo demás, que modula la totalidad de nuestra existencia y luego, en la muerte, la amenaza. Así pues, el hombre como un todo es para sí mismo un misterio impenetrable, una pregunta a la que no puede dar respuesta. Rahner lo define, por eso, como «la menesterosa remisión al misterio de la plenitud»[6].

Existen «nodos» de la existencia humana en los que el todo resplandece. Pero tampoco en ellos tiene el hombre la totalidad de su existencia más que en fragmento, en condensaciones simbólicas concretas, en experiencias particulares, que son transparentes para el todo, sin permitir jamás, sin embargo, que este sea captado de modo conclusivo. Por tanto, la estructura sacramental de la fe, de la que hemos hablado anteriormente, le es cortada al hombre, en cierto modo, a medida. Pues, en virtud de la constitución de su existencia, el ser humano se halla inherentemente a la búsqueda del símbolo definitivo, de un signo definitivo de la salvación.

La respuesta cristológica no puede deducirse de esta condición humana (*condition humaine*), pero sí que puede revelarse, a la vista de la situación, no solo como razonable, sino también como indeducible cumplimiento de la esperanza que el hombre es. En esta perspectiva, la encarnación de Dios es «el caso singularmente supremo de la realización esencial de la realidad humana»; Jesucristo es el símbolo real y sacramento primigenio del hombre. En él, como afirma el Vaticano II, Dios revela el hombre al hombre. Por eso, desde Jesucristo se ilumina el misterio insondable del ser humano, sobre todo el sufrimiento, la culpa y la muerte. Esta respuesta cristológica a la pregunta y la esperanza que el hombre no solo tiene, sino que él mismo es, no le puede ser demostrada a nadie. Solo es posible la apelación y la pregunta de si en Jesucristo no nos es regalado justo aquello que todos y cada uno de nosotros buscamos ya siempre en la vida. En consecuencia, más que de un discurso deductivo y demostrativo, se trata de un lenguaje evocador, apelativo y performativo. En este punto se hace patente el límite de la cristología «desde abajo» de impronta antropológica. En su apertura radical, la condición humana es, por así decir, la gramática de la que se sirve la cristología. Pero, al igual que de las reglas de la gramática no puede derivarse un poema, tampoco de la antropología puede derivarse la cristología. Antes bien, la cristología es la singular e inderivable «condensación» de nuestro ser hombres, la singular e inderivable determinación de la indeterminada apertura de nuestra condición humana. Por eso, Jesucristo no es solo una cifra, símbolo, símil o ejemplo de lo universal-humano, como si dijéramos, el mito del hombre eterno. Es una persona muy determinada, inconfundible e inintercambiable, con un nombre determinado. Con ello se invierte el planteamiento anterior. Ahora, la

cuestión ya no es determinar a Jesucristo desde la esencia universal e indeterminada del hombre, sino dejar que nuestra condición humana se determine desde el hombre concreto Jesucristo.

2. Cristología desde el Jesús terreno. La meditación de los misterios de la vida de Jesús desempeñaba ya un importante papel en la historia de la piedad cristiana –piénsese en Francisco de Asís, en la *devotio moderna*, en el libro de los *Ejercicios* de Ignacio de Loyola– antes de que los teólogos liberales se plantearan, desde otros supuestos muy distintos, elaborar una teología de la vida de Jesús. Pero por diversas razones, que aquí no vamos a discutir en detalle, colapsó a comienzos del siglo XX. La escuela de Bultmann extrajo de ahí la conclusión de que a la fe no le interesa lo más mínimo el Jesús terreno, sino solo el Señor presente en el kerigma. En la década de 1950, Ernst Käsemann, Ernst Fuchs, James McConkey Robinson y otros impulsaron luego una nueva búsqueda del Jesús histórico. Se cayó en la cuenta de que el kerigma se convertiría en un mero mito si no tuviera ningún punto de apoyo en el Jesús terreno. Se fue aún un paso más allá, declarando al Jesús terreno historiográficamente reconstruido instancia normativa y crítica para el anuncio de Cristo por parte de la Iglesia.

Este planteamiento fue asumido de modo diverso por muchos teólogos católicos. Pudieron recurrir al amplio consenso alcanzado entretanto por los exégetas. Lograron presentar vivamente y actualizar la figura de Jesús, su estilo de hablar y de comportarse, haciendo de ese modo que resplandecieran de nuevo Jesús y su causa, así como el mensaje del reinado de Dios. Consiguieron evidenciar que el centro del cristianismo no lo ocupa una doctrina ni una moral ni un sistema eclesial o social, sino una persona concreta con un nombre determinado. Con esa persona debe dejarse medir críticamente todo aquello que aparece blandiendo la pretensión de lo cristiano. Eso implica en concreto que la predicación y la praxis cristianas tienen que estar marcadas por el llamamiento de Jesús a la libertad; han de tener un carácter liberador.

Pero ya Käsemann había llamado la atención sobre los callejones sin salida a los que conduce la búsqueda del Jesús histórico. Se plantean en especial problemas hermenéuticos. Aquí destacamos únicamente dos; y ello, solo de pasada.

1. ¿Podemos hoy, después de dos mil años de historia de la Iglesia, de la teología y de los dogmas, ponernos de nuevo en la situación de los primeros discípulos de Jesús? ¿No ha evidenciado el debate hermenéutico de las últimas décadas la importancia de la precomprensión y la tradición? ¿Acaso no ha mostrado la moderna sociología del conocimiento que todo conocer humano, incluido todo conocer científico, está asociado a procesos de comunicación y forja de consenso? La orientación a lo originario, con frecuencia acentuada con tanto énfasis, y la convicción en ella implícita de la capacidad del método histórico-crítico para establecer lo normativamente cristiano aún requieren, por lo tanto, una reflexión hermenéutica más precisa.

2. Estos puntos de vista universal-hermenéuticos pueden ser reforzados aún por puntos de vista teológicos. En efecto, la fe en Jesucristo se refiere no solo al Jesús terreno, sino al Jesús terreno que, en cuanto Cristo resucitado, está –en el Espíritu Santo– presente de continuo en la Iglesia. Pero con el Jesucristo resucitado y glorificado nos

encontramos tan solo a través del testimonio de los testigos por él enviados. La fe depende, por tanto, del kerigma autoritativamente anunciado. Por eso, en el Nuevo Testamento encontramos desde muy pronto, ya desde la redacción de los evangelios, formulaciones confesionales vinculantes. Así pues, puede fundamentarse no solo universal-hermenéuticamente, sino también teológicamente que el testimonio de la comunidad eclesial de fe es el único lugar desde el que son posibles la cristología y la teología. La teología puede reflexionar críticamente sobre esta referencia eclesial, pero jamás le es dado emanciparse por entero de ella. A la inderivabilidad intramundana del acontecimiento Cristo le corresponde el hecho de que la fe en Cristo le es comunicada a la persona, le es atestiguada y anunciada con autoridad.

Con ello, la cristología desde abajo, en su segunda forma como cristología del Jesús terreno, topa con sus límites en el mismo lugar donde la cristología desde abajo de impronta antropológica tuvo que ser superada. De ahí que terminemos este apartado con algunas reflexiones sobre los límites de la reciente cristología desde abajo y sobre la necesidad que tiene de ser complementada. Con ello tendemos los cimientos para nuestro propio proyecto cristológico, que entiende la cristología desde abajo como vía de acceso a la clásica cristología desde arriba.

3. *Límites*

Karl Barth, en un artículo sobre la doctrina dogmática de los principios de Wilhelm Hermann, un destacado representante de la teología liberal –que fue la primera en plantear el programa de la cristología desde abajo–, caracteriza así el problema: «La cristología ortodoxa es agua de un glacial que baja por la escarpada pendiente desde una altura de tres mil metros; con ella se puede hacer algo. La cristología de Hermann, en la forma que tiene, es el intento vano de elevar a esa misma altura una laguna estancada mediante una bomba manual. Eso es imposible»[7]. ¿Por qué imposible? Según Barth, porque el ser humano no puede recorrer por sus propias fuerzas el camino que lleva de abajo arriba. Ese camino no puede ser sino la respuesta a la solicitud descendente de Dios. Esta afirmación se corresponde con la ya mostrada dialéctica de la existencia humana. El hombre es una pregunta a la que él mismo no puede dar respuesta. Por eso, la respuesta desde arriba, indeducible desde abajo, no es para ese «abajo» del hombre nada extraño, añadido y heterónomo, sino su realización intrínseca. La teonomía no es heteronomía, sino fundamento y realización de la autonomía humana.

Si se tiene en cuenta esta dialéctica del ser humano, la cristología clásica desde arriba se revela bastante menos ingenua y acrítica de lo que pudiera parecer al principio. Incluso brota de una visión sumamente crítica del hombre. Respeta tanto la grandeza como la miseria de este (Blaise Pascal): la grandeza del hombre, que consiste en que está más allá de todo lo finito y solo en Dios encuentra el fundamento y la meta de su vida; y su miseria, porque el ser humano no puede darse a sí mismo esta realización. Es existencia en el modo de la recepción, existencia debida a algo exterior a sí. Solo en el amor de Dios que se autocomunica encuentra el ser humano su salvación. Por eso, la

unidad entre Dios y el hombre en el único salvador Jesucristo no puede fundamentarse más que desde arriba, o sea, desde Dios. Solo así es Jesucristo símbolo real, sacramento del ser humano.

La antigua cristología desde arriba no era, sin embargo, tan arrogante como para creer que podía adoptar el punto de vista de Dios y especular desde allí. Era del todo consciente de que únicamente podemos conocer a Dios a través de su revelación en la creación y en la historia. Sabía distinguir, por tanto, entre el orden del ser y el orden del conocimiento. En el orden del ser (*ratio essendi*), el ser trinitario de Dios (Trinidad inmanente) precede a la revelación (Trinidad económica). En el orden del conocimiento (*ratio cognoscendi*), en cambio, el conocimiento teológico parte –al igual que todo otro conocimiento– de lo visible y experimentable, para a partir de ahí atestiguar el misterio de Dios. Con ello, para la cristología clásica la distinción entre cristología desde arriba y cristología desde abajo no era una oposición excluyente, algo que en el debate se pasa por alto casi por entero. La cristología desde abajo es más bien la única vía de acceso posible a la cristología desde arriba. Pero sin la cristología desde arriba la cristología desde abajo pierde todo sentido y significado.

Permítaseme terminar esta primera parte del artículo con una doble conclusión. 1. La cristología actual y, en general, la teología actual deben tomarse del todo en serio los interrogantes y experiencias del hombre contemporáneo, así como los problemas que nos plantean las ciencias modernas. 2. La teología únicamente puede dar respuesta si reflexiona a un tiempo sobre sus propias fuentes y orígenes, si las hace fecundas para el presente. Solo una Iglesia que viva desde sus raíces más propias puede ser también Iglesia para los demás, Iglesia para nuestro tiempo; solo una Iglesia así puede dar testimonio del mensaje liberador de Jesucristo. Una Iglesia y una teología conscientes de su propia identidad no necesitan preocuparse de su relevancia para los hombres; en la crisis de sentido de nuestra sociedad secularizada pueden mostrarle de nuevo al ser humano, en Jesucristo, el fundamento y sentido de su existencia.

II. Nueva fundamentación de la cristología desde arriba

Tras el tratamiento de algunas cuestiones metodológicas de la cristología, ahora deben pasar a primer plano las preguntas relativas a la nueva fundamentación material de esta. Aquí no debe esperarse, desde luego, una cristología completa. Nos ceñimos a algunos puntos esenciales del debate en curso. Procedemos según un esquema relativamente simple: examinamos primero una serie de cuestiones de fundamentación bíblica, luego la interpretación histórico-dogmática del testimonio bíblico y, ya para terminar, algunas perspectivas de la reestructuración actual. Me atengo, pues, al método histórico de la Escuela Católica de Tubinga, que entiende la historia de la transmisión como una autointerpretación del «asunto» de la fe cristiana. Este método histórico fue asumido por el Vaticano II, con lo que ha reemplazado definitivamente al método neoescolástico.

1. *La base bíblica*

Tradicionalmente, la cristología, en su fundamentación bíblica, parte de los distintos títulos cristológicos. Es habitual, por tanto, que comience por la afirmación de que Jesús aseguró ser el Mesías (Cristo), el Hijo de Dios, el Siervo de Yahvé, etc. En la actual situación exegética (al menos en el ámbito de lengua alemana), este punto de partida ha devenido problemático, cuando no inviable. La mayoría de los exégetas de lengua alemana opinan que estos títulos cristológicos no son afirmaciones del Jesús terreno mismo, sino confesiones de fe de la Iglesia pospascual. Los mismos exégetas que cuestionan la hasta ahora aceptada cristología directa del Jesús terreno, señalando que Jesús no se anunció a sí mismo, sino que anunció el reinado de Dios, que es la salvación del ser humano, han mostrado entretanto, sin embargo, la existencia de una cristología indirecta implícita en el Jesús terreno, mucho más imponente. Con ello se quiere decir que la pretensión de Jesús brota indirectamente de todo su estilo de predicar, de actuar, de comportarse. Jesús no solo anuncia el reinado de Dios; en sus palabras y sus acciones, en toda su persona se hace presente Dios mismo salvando, liberando, perdonando, reconciliando. En cierto sentido puede decirse con Orígenes que Jesús es el reinado de Dios en persona (*autobasileía*).

Hay diversas posibilidades de mostrar esta cristología indirecta. Elegimos aquí la más importante partiendo de lo que constituye el centro y misterio verdadero de la vida de Jesús: la relación con «su» Padre. Solo desde ahí puede entenderse adecuadamente su humanitarismo, su ser para los demás, su proexistencia. En efecto, la relación con Dios como Padre y la relación con el prójimo como hermano forman para Jesús una unidad indisoluble. De ahí que la condición humana no pueda diluirse ni en la mera interioridad ni en el mero humanitarismo.

Es universalmente reconocido que Jesús se dirigía a Dios como *abbá* y que la manera en la que Jesús empleaba este vocativo representa un *novum* respecto tanto del Antiguo Testamento como del judaísmo. En este *abbá* se expresa la novedad de su discurso sobre Dios como un Dios de los hombres. Pero en él se manifiesta asimismo la relación con Dios propia de Jesús. Pues llama la atención el hecho de que Jesús utilice tal vocativo en un sentido exclusivo. Nunca se incluye a sí mismo en él junto con sus discípulos. Siempre dice ora «mi Padre», ora «vuestro Padre». De ahí se sigue que, si bien Jesús jamás se aplicó a sí mismo el título de «Hijo» o «Hijo de Dios», su relación con el Padre es la del Hijo uno y único, que nos hace hijos a nosotros. Solo en él y a través de él tenemos acceso a Dios como Padre; solo a través de él percibimos al prójimo como hermano nuestro. Así pues, la relación paterno-filial de Jesús no se agota en sí misma; posee relevancia salvífica para nosotros. Es la base de la reconciliación del ser humano con Dios y de unos hombres con otros.

En esta relación de Jesús con su *abbá*, singular e intransferible y al mismo tiempo importante para todos, ven muchos teólogos actuales de modo indirecto e implícito el fundamento de toda la cristología. Menciono en especial a Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Wolfhart Pannenberg, Dietrich Wiederkehr, Edward Schillebeeckx y Karl Lehmann. Pues esta relación de Jesús con su *abbá* es una relación de conocimiento mutuo, es decir, de recíproca vinculación personal en el amor y en la entrega. En esta

relación, Jesús es, en la obediencia y el amor, radical procedencia [*Herkünftigkeit*] del Padre y radical cesión del propio ser [*Übereignetsein*] a él. Jesús no es nada desde sí mismo, pero lo es todo desde Dios. Es totalmente molde y forma vacía para Dios. En su entrega personal es por completo existencia del amor divino que se regala y comunica a sí mismo. La radical dedicación [*Hinwendung*] de Jesús al Padre presupone la previa solicitud [*Zuwendung*] del Padre. Pero esta autocomunicación del Padre no se añade extrínsecamente al ser de Jesús, sino que constituye a Jesús en todo su ser, de modo que el ser de Jesús es pura respuesta, pura relacionalidad desde el Padre y hacia el Padre. Cabalmente en su obediencia humana personal, Jesús es la autocomunicación personal de Dios.

De la apretada presentación de lo que constituye el centro de la vida, muerte y resurrección de Jesús y también de lo que constituye su verdadero misterio se deriva que toda la cristología pospascual del Hijo no es, por lo que respecta al contenido, sino la concienzuda interpretación de la relación filial de Jesús. En la relación mutua de Jesús con su Padre se revela de modo escatológico-definitivo quién es el Padre: aquel que desde toda la eternidad es en la relación de Padre e Hijo, aquel que desde toda la eternidad tiene al ser humano en mente. Así, el posterior dogma cristológico se halla en profunda continuidad material con lo que constituye el centro y el misterio de la vida de Jesús. Es Jesús mismo quien nos impele a la explicitación cristológica. La cristología es la exégesis consecuente de la vida y la actividad de Jesús de Nazaret.

Partir de la experiencia *abbá* de Jesús comporta no solo una justificación del dogma cristológico clásico, sino a la vez una cierta corrección de sus unilateralidades. Pues lo que la Escritura describe como relación personal de Jesús con su Padre fue, con razón, explicitado e interpretado desde un punto de vista ontológico en la tradición posterior, como enseguida mostraremos. El lugar de la relación personal pasó a ocuparlo la relación entre ambas naturalezas, la divina y la humana. Este planteamiento abstracto, determinado por la filosofía antigua, llevó a numerosas aporías difícilmente resolubles. Llevó sobre todo a que el misterio de Cristo se distanciara en creciente medida de la realización existencial de la fe. El misterio salvífico corría peligro de convertirse en un misterio intelectual, que parecía más o menos irrelevante para la fe personal del cristiano sencillo y se entendía cada vez menos. Partir de la experiencia *abbá* de Jesús no solamente puede poner de manifiesto la validez objetiva y el permanente carácter vinculante de la interpretación histórico-dogmática; al mismo tiempo puede hacer de nuevo accesible a la comprensión creyente el dogma central del cristianismo. Puede mostrar que la cristología no es abstracta especulación sino iniciación al seguimiento, no es un mero tener por verdaderos enunciados de fe sino también fundamentación de un nuevo modo de ser hombres, que vive de la fe en Dios y al servicio de las personas. Aquí la teología está directamente vinculada con la espiritualidad y la praxis cristianas. De tal cristología derivan puntos de partida para «formas alternativas de vida», por las que hoy preguntan muchos jóvenes: para una vida que no se interesa tanto por el «tener» cuanto por el dar, para una vida desde la fe, la esperanza y la caridad.

Con lo que acabamos de decir queda ya claro de qué manera nos atenemos a la

tradición dogmática: no transmitiéndola cual moneda muerta, sino tratando de hacerla fecunda y atestiguándola desde la Escritura y los interrogantes del presente. Con ello hemos llegado al siguiente ámbito de problemas de nuestras reflexiones.

2. *La fundamentación desde la historia de los dogmas*

La historia de los dogmas no empieza solo después del Nuevo Testamento, sino en el propio Nuevo Testamento. Ya muy pronto encontramos en él fórmulas confesionales cristológicas: «Jesús es el Señor», «Jesús es el Cristo», «Jesús es el Hijo de Dios». Ya muy pronto encontramos también en él enunciados propios de una cristología desde arriba. Piénsese, por ejemplo, en el himno cristológico –prepaulino– de Flp 2,6-11 o en las fórmulas de envío –probablemente también prepaulinas– de Gal 4,4 y Rom 8,3. Las afirmaciones del Prólogo de Juan son, por lo tanto, el desarrollo tardío de la cristología primitiva. La cristología histórico-salvífica desde abajo tuvo como finalidad desde el principio proclamar lo que Dios había hecho en la historia «desde arriba» para nuestra salvación. El Nuevo Testamento, sin embargo, transmite este testimonio único de diversos modos según las cambiantes situaciones históricas. En este sentido, ya en el Nuevo Testamento existe una historia de los dogmas o de los credos, que no concluye, por supuesto, con la fijación del canon, sino que tiene que ser actualizada sin cesar.

El camino del testimonio bíblico al dogma veteroeclesial no es únicamente una repetición o una explicitación lógica. Se trata de una traducción –en el sentido literal del latín *traducere*, hacer pasar de un lugar a otro– a un nuevo ámbito cultural con un nuevo lenguaje y una nueva forma de pensar. La Biblia piensa de manera predominantemente histórica; el mundo helenístico, en cambio, pregunta por la esencia permanente que subyace a la historia, es decir, piensa metafísicamente. Este pensamiento metafísico entró ahora en la teología y en el dogma de la Iglesia: en el *homooúsios* del Concilio de Nicea (325), en la doctrina de dos naturalezas (*phýseis*) y una persona (*hypóstasis*, *prósōpon*) del Concilio de Calcedonia (451). Así se llegó a los grandes credos de la Iglesia antigua, que desde entonces unen a todas las Iglesias de Oriente y Occidente. Se cuentan entre los más fuertes lazos de unión del cristianismo. La síntesis aquí acometida del mensaje bíblico y el pensamiento griego es uno de los pilares esenciales de la cultura occidental-europea.

Los procesos modernos de ilustración y emancipación hicieron que esta base, hasta entonces común, se cuestionara. Como es sabido, el historiador liberal de los dogmas Adolf von Harnack caracterizó la evolución dogmática en la Iglesia antigua como helenización del cristianismo bíblico. Para él, el dogma es una obra del espíritu griego sobre el terreno del Evangelio. Este veredicto está todavía muy extendido. Sin embargo, a la luz de la actual investigación en la historia de la teología y de los dogmas, resulta imposible seguir sosteniéndolo de manera tan indiferenciada. De entre otros muchos esfuerzos, remito sobre todo a las investigaciones de Alois Grillmeier, quien ha mostrado que los padres de la Iglesia no pensaban *aristotelice*, sino *piscatorie*, es decir, pastoralmente. Se sirvieron del nuevo lenguaje y de su forma de pensar para salir al paso

de los errores que surgían en este lenguaje y hacer comprensible en su situación el mensaje cristiano. Pero, a diferencia de las herejías de Arrio, Eutiques y otros, cotejaron esta nueva terminología con la Biblia y la tradición más antigua, a fin de dinamitar desde ellas su lógica interna. Así, por ejemplo, la distinción entre naturaleza y persona (*hypóstasis*), fundamental para el dogma cristológico, no había sido preparada en la filosofía helenística; al contrario, es resultado de la reflexión cristiana, que frente a la aguda helenización mediante las herejías representa más bien una deshelenización. Dicho de otra forma, la historia de los dogmas de la Iglesia antigua fue el *aggiornamento* de aquel entonces. Fue una necesidad hermenéutica; no un desmayo del cristianismo, sino un testimonio de su dinamismo histórico y su fuerza creadora en la penetración de una cultura entera, un modelo para el encargo que hoy, de modo análogo, se nos ha encomendado; no una adaptación e integración desde la debilidad, sino una transformación creadora.

Dos móviles de la evolución del dogma cristológico, tal como se perfila a la luz de la investigación actual, merecen mención específica. 1. La motivación soteriológica. A un hombre como Atanasio no le interesaba la especulación. Él se percató más bien de que Jesús, si no es Dios verdadero, tampoco nos ha redimido. Si Jesús no fuera más que un ser humano o cualquier otra clase de criatura, no importa cuán perfecta, únicamente podría darnos algo humano y creatural. Entonces no habríamos sido liberados de nuestra auténtica menesterosidad, la menesterosidad de la culpa y el pecado. Una cristología y un cristianismo que no confesaran ya la verdadera divinidad de Jesucristo serían, pues, una cristología y un cristianismo a los que se les habría exviscerado el corazón. 2. La motivación racional. Al cristiano se le ha encomendado dar razón de su esperanza a todos los seres humanos (cf. 1 Pe 3,15). La mentalidad sectaria de gueto ha de serle extraña. Debe dar testimonio de una esperanza y debe, por eso, responder ante el foro universal de la razón. En consecuencia, debe confrontarse con el pensamiento filosófico, no para someterse a él, sino para hacer valer en él la verdad de la fe. La Iglesia antigua tuvo la valentía necesaria. También por eso corresponde a sus fórmulas confesionales validez permanente.

Con todo, tampoco en la historia de los dogmas existe una columna de ganancias sin una correspondiente columna de pérdidas. El misterio de Jesucristo es siempre más rico y profundo que cualquier fórmula dogmática, por lograda que esta sea. Los credos veteroeclesiales no podían atrapar toda la riqueza del testimonio bíblico. Sobre todo, la forma metafísica de pensar y hablar no logró plasmar en suficiente medida la dimensión personal, histórica y escatológica de la cristología bíblica. Así pues, hoy nos encontramos ante la tarea de actualizar de nuevo para nuestra época, salvaguardando el fruto positivo de la historia de los dogmas, el testimonio originario de la Escritura. No se trata de romper con la tradición, renunciando con ello a la comunión con la ecúmene cristiana, sino de renovarla y actualizarla.

3. *La nueva fundamentación actual*

En palabras del Vaticano II, nuestra época se caracteriza por una transición –que acontece en medio de numerosos conflictos y tensiones– desde una visión estática del orden de la realidad entera a una visión evolutiva, dinámica e histórica. «Historia» significa que la realidad no es un cosmos sagrado dado de antemano, sino una magnitud entregada al ser humano para que la configure creadoramente. Desde comienzos de la Modernidad, el hombre se declaró a sí mismo señor de la realidad, para reconfigurarla según sus necesidades y planes en una empresa verdaderamente ciclópea. En el curso de tal empresa, ha logrado numerosos progresos humanitarios. Pero hoy, al final de ese desarrollo, el hombre está ahí como el aprendiz de mago que no sabe cómo librarse de los espíritus que él mismo ha invocado. Nuestra civilización científico-técnica amenaza con desbordarnos, escapa a nuestro control y se convierte en un destino de segundo orden. Hoy volvemos a experimentar la finitud, la impotencia y la contingencia del ser humano. Las experimentamos sobre todo cuando nos proponemos construir un orden social más justo. Siempre que hacemos frente a la injusticia y la violencia, nosotros mismos nos hallamos sujetos a las condiciones de lo injusto. Con frecuencia nos vemos obligados a emplear la violencia e introducimos con ello en el orden que perseguimos el germen de la nueva injusticia, de la nueva amargura. Nos movemos, pues, en un círculo vicioso. Para que la esperanza humana no resulte vana, es necesario establecer un nuevo comienzo que posibilite justicia y reconciliación y no sea derivable de las condiciones de la historia. No podemos redimirnos a nosotros mismos; la redención debe sernos concedida.

En el marco de un pensamiento histórico y a la vista de la grave crisis que este atraviesa en la actualidad, el mensaje bíblico de la redención otorgada en Jesucristo, del nuevo comienzo en él establecido, cobra una actualidad del todo nueva. Precisamente la cristología desde arriba es la respuesta a la pregunta que se plantea *de profundis*, desde abajo. El estilo histórico de preguntar nos acerca a la forma histórica de pensamiento de la Biblia mucho más de lo que le era posible al pensamiento helenístico. La crisis actual puede ser también un *kairós* para desarrollar la cristología en una perspectiva histórica y personal. A este respecto estamos nada más que al principio, pero pienso que se trata de un principio esperanzador. Aquí tan solo podemos apuntar un par de pasos en este camino, ni mucho menos concluido, hacia la meta.

1. Una cristología en perspectiva histórica es una cristología personal. Con ello no nos referimos a una cristología constreñida desde un punto de vista personalista; antes bien, se presupone un concepto de persona que tiene en cuenta al hombre entero, en cuerpo y alma, y al hombre concreto, en sus aspectos fisiológicos, biológicos y sociológicos. Pero la esencia de la persona consiste en que se encuentra a sí misma en tanto en cuanto se pierde en aras de otros y se regala a ellos. La persona llega a sí misma a través del encuentro histórico. La persona es relación que se realiza en el amor. Esta libertad en el amor la alcanza la persona solamente si recibe amor de los demás. Lo que la habilita para vivir su libertad es ser aceptada, como persona, por otros. En la historia, la persona no solo experimenta, sin embargo, su posibilitación, sino que se siente amenazada. No solo deviene en la historia; también perece en y con la historia.

Encuentra aceptación, pero asimismo rechazo y odio. La salvación en la historia únicamente es posible si la persona encuentra en la historia aceptación absoluta, amor absoluto, que es más fuerte que la muerte. Eso acaece en Jesucristo, que en su relación con el Padre se experimenta aceptado de una manera singular, absoluta y definitiva y, a través de su Espíritu, hace partícipes a otros de tal aceptación. Jesucristo es el hombre nuevo que nos revela y posibilita de un modo nuevo el ser hombres.

Pero Jesucristo no solo nos revela de una vez por todas qué es el ser humano; también nos revela escatológico-definitivamente quién es Dios: el amor que se autocomunica. Esta comprensión de Dios difiere radicalmente de la de Aristóteles, para quien Dios es el Motor inmóvil, hacia el que todos se afanan por amor y que, sin embargo, es incapaz de amar él mismo. El Dios griego preside inmóvil e indiferente desde su trono los horrores de la historia; es apático, incapaz de sufrimiento. En cambio, el Dios de Jesucristo es el Dios de la historia; se deja conmover por el sufrimiento de sus criaturas; se autoenajena en la historia, se interna en el sufrimiento e incluso en la muerte. *El ser de Dios está en devenir*, así reza el título de una obra de Eberhard Jüngel[8]. Pero esta tesis significa algo distinto de un Dios en devenir. Un Dios en devenir –o sea, un Dios que solamente al final de la historia llega a sí mismo– es una idea informe. Si el devenir se entiende como expresión de carencia e incompletitud, hay que afirmar: Dios no puede devenir. Pero existe otro devenir, que no brota de la carencia, sino de la plenitud, de la plenitud de la vida y del amor. Así es como Dios se nos revela en Jesucristo. Porque es la imperdible plenitud de vida, él puede autoenajenarse en la historia, internarse en la muerte y, justo así, revelar en forma paradójica su gloria. Con ello hace saltar las ataduras de la muerte. Desde que Dios se hizo del todo igual a nosotros, no existe ya ninguna situación de la que él esté por principio ausente, ninguna situación que le sea por principio ajena. Porque es en sí la sobreabundancia de la vida y del amor, Dios puede ser para nosotros vida y amor que se autocomunica.

Con estas afirmaciones hemos llegado en el fondo a lo que, según el contenido, queremos decir cuando hablamos de Dios como Padre, Hijo y Espíritu. Con ello no pretendemos sino afirmar que Dios es en sí vida y amor, que desde toda la eternidad es el Dios que en la historia puede y quiere compadecerse de la espera suspirante de sus criaturas. El ser intratrinitario de Dios es, como si dijéramos, la condición teológico-trascendental de posibilidad de la redención, la gramática de la autocomunicación de Dios en la historia. No es especulación, sino exégesis coherente de la autorrevelación de Dios en Jesucristo. Es quintaesencia y síntesis del mensaje de redención del Nuevo Testamento.

2. Una cristología en perspectiva histórica es una cristología universal. Semejante cristología universal, que entiende la creación entera desde Jesucristo y para Jesucristo, se encuentra en el Nuevo Testamento sobre todo en el Prólogo de Juan, así como en las epístolas a los Efesios y los Colosenses. En la tradición fue magníficamente desarrollada en especial por Ireneo de Lyon en su doctrina de la *anakephalaíosis*, o sea, la recapitulación de todas las cosas en Cristo. Pero hoy esta cristología cósmica se ha tornado para nosotros, por regla general, muy extraña. Hemos aislado nuestra fe en

Cristo de nuestra concepción de la realidad mundana. A causa de ello, hemos dejado de ofrecer a los hombres la auténtica perspectiva cristiana de sentido para su comprensión del mundo y su praxis en el mundo. La cristología, tal como acabamos de esbozarla, puede ser una ayuda para recuperar las referencias universales de la fe en Cristo, contribuyendo así a su desprivatización.

Pues si Dios es en Jesucristo la libertad del amor que se anonada y si Jesucristo es, a tenor de la Escritura, el fundamento de sentido de toda la realidad, eso significa que la libertad que se anonada por amor es el sentido último y más profundo del mundo. El amor es el sentido del ser. Todo cuanto es alcanza su realización trascendiéndose, donándose a lo otro de sí. En Jesucristo y en su relación con el Padre y con nosotros se nos regala, por tanto, el modelo fundamental y paradigma de la concepción cristiana de la realidad. O formulado teológicamente: Jesucristo es el sacramento de Dios para el mundo. Él es el *universale concretum*, es decir, una persona concreta singular con un nombre muy determinado en y a través de la cual se le regala simultáneamente al mundo la salvación universal. Comprometiéndonos en la fe con él y a través de él, nos convertimos en hijos e hijas de Dios y somos enviados a un servicio universal, a una vida desde la libertad que se consuma en el amor. La profesión de fe trinitaria y el seguimiento de Jesús tienen muy probablemente algo que ver entre sí. Lo uno no puede ser pensado sin lo otro, y viceversa. Allí donde se dan tanto lo uno como lo otro, allí se anticipa la consumación escatológica. La fe, el amor y la esperanza forman, por eso, una unidad indisoluble. Juntos constituyen la realización fundamental, una y trina, de la existencia cristiana.

Que la confesión de fe trinitaria y cristológica tampoco carece de consecuencias políticas quedó ya claro en las controversias cristológicas de los siglos IV y V. Erik Peterson, en el famoso artículo «El monoteísmo como problema político»[9], llamó imponentemente la atención sobre el hecho de que el monoteísmo o monarquianismo antiguo incluía al mismo tiempo un programa político: «Un solo Dios, un solo imperio, un solo emperador». Por eso, la doctrina cristiana de la Trinidad supuso, a juicio de Peterson, una subversión en el orden metafísico y político. Dinamitó el pensamiento monolítico de la unidad y, no por casualidad, desencadenó sin cesar controversias por la libertad de la Iglesia respecto del Estado, pero también por la libertad del Estado respecto de la Iglesia, o formulado positivamente: por una Iglesia libre en un Estado libre. Pues la unidad trinitaria es unidad en la diversidad y, por ende, en la libertad. Esta perspectiva tuvo también, por supuesto, consecuencias de gran alcance para la unidad de la Iglesia, consecuencias que en la Iglesia católica se ignoraron durante largo tiempo y únicamente se han hecho valer de nuevo con energía merced al Vaticano II. La unidad de la Iglesia, en el sentido del Nuevo Testamento y de la Iglesia antigua, solo puede ser una unidad de *communio* o, como hoy a menudo se dice, una unidad conciliar de diversas Iglesias locales. Así, de la cristología se deriva también un modelo de la unidad, paz y reconciliación de los hombres y los pueblos.

Sobre todo esto y otros muchos asuntos más fue necesario reflexionar en detalle durante largo tiempo. Las concisas, quizá demasiado concisas observaciones que aquí

hemos podido ofrecer al respecto tenían solo el sentido de concretar indirectamente el significado de la cristología universal en perspectiva histórica. No pretendían sino hacer patente de nuevo que una cristología renovada desde los orígenes bíblicos y la tradición y comprometida con el hombre actual asigna tanto al cristiano individual como a la Iglesia en conjunto su lugar y tarea en el mundo de hoy.

Por eso, para terminar, preguntémonos una vez más a modo de recapitulación: ¿por qué hacer cristología? ¿Por qué creer en Jesucristo y por qué reflexionar creyentemente sobre él? La respuesta no es otra que la que se da en el capítulo 6 del Evangelio de Juan: ¿a dónde vamos a ir si no?, ¿quién, si no Jesús, tiene tales palabras de vida?

---

[1] Referencias bibliográficas: A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg/Basel/Wien 1975; ÍD., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1: *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg/Basel/Wien 1979 [trad. esp.: *Cristo en la tradición cristiana*, Sígueme, Salamanca 1997]; E. JÜNGEL, *Gott als Geheminis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977 [trad. esp.: *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984]; W. KASPER, *Jesús el Cristo* (OCWK 3), Sal Terrae, Santander 2013; H. KÜNG, *Christ sein*, München 1974 [trad. esp.: *Ser cristiano*, Trotta, Madrid 1996]; J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1973 [trad. esp.: *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975]; W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964 [trad. esp.: *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974]; K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg/Basel/Wien 1976 [trad. esp.: *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979]; ÍD. y W. THÜSING, *Christologie – systematisch und exegetisch* (QD 55), Freiburg/Basel/Wien 1972 [trad. esp.: *Cristología: Estudio teológico y exegético*, Cristiandad, Madrid 1975]; J. SAUER (ed.), *Wer ist Jesus Christus?*, Freiburg/Basel/Wien 1977; L. SCHEFFCZYK (ed.), *Grundfragen der Christologie heute* (QD 72), Freiburg/Basel/Wien 1975, E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg/Basel/Wien 1974 [trad. esp. del orig. holandés: *Jesús, la historia de un viviente*, Trotta, Madrid 2002]; ÍD., *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg/Basel/Wien 1977 [trad. esp. del orig. holandés: *Cristo y los cristianos*, Cristiandad, Madrid 1983]; A. SCHILSON y W. KASPER, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg/Basel/Wien 1974.

[2] G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1975^{10} [trad. esp.: *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1989].

[3] Cf. K. RAHNER, «Chalkedon – Ende oder Anfang?», en A. Grillmeier y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, vol. 3: *Chalkedon heute*, Würzburg 19795, 3-49, reproducido con otro título en K. RAHNER, *Schriften zur Theologie* 1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1954, 169-222 [trad. esp.: «Problemas actuales de cristología», en Íd., *Escritos de teología* 1, Taurus, Madrid 1961, 167-221].

[4] *Ibid*., 3.

[5] *Ibid*., 4.

[6] K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (cf. *supra*, nota 1), 215.

[7] K. BARTH, «Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann», en Íd., *Vorträge und kleinere Arbeiten. 1922-1925* (Karl Barth Gesamtausgabe 3), 545-603, aquí 595.

[8] Cf. E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen 1965.

[9] Cf. E. PETERSON, «Der Monotheismus als politisches Problem», en Íd., *Theologische Traktate*, München 1951, 45-147 [trad. esp.: *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999].

13

Cristología y ecumenismo

Reflexiones con motivo de la presentación de la edición búlgara de Jesús el Cristo

I. Introducción

Es para mí motivo de alegría poder presentarles hoy la traducción búlgara de uno de mis libros: *Jesús el Cristo*. Quiero aprovechar esta ocasión para expresar mi más sincero agradecimiento a todos los que se han esforzado por hacer realidad ta traducción, a la editorial y al traductor, así como a cuantos han posibilitado este acto.

Al mismo tiempo, me gustaría manifestar mi alegría por el hecho de que esta es ya la tercera vez que visito Bulgaria y la segunda ocasión en la que se me invita a disertar en la universidad que hace dos años me concedió el grado de doctor en Teología *honoris causa*. Siempre he considerado una gran distinción, y en modo alguno obvio, haber recibido este honor de una facultad de teología ortodoxa. Especialmente grande es mi alegría por el hecho de que entre la Iglesia ortodoxa en Bulgaria y la Iglesia católico-romana existe, desde la visita que el papa Juan Pablo II realizó a este país en 2002, un clima que permite semejantes encuentros y semejante intercambio teológico.

Esta presentación de mi libro es un signo positivo tanto de la convergencia de nuestras Iglesias como de la unificación de Europa. El que la teología asuma un papel pionero en este proceso se halla en consonancia con la mejor tradición europea. Pues, en la Edad Media e incluso hasta entrada ya la Modernidad, las universidades en general y las facultades de teología en particular fueron uno de los vínculos de unión más fuertes de Europa. Por eso, me complacería que el día de hoy y la presentación de mi libro representaran un paso más en la renovación de esta buena tradición europea. Si se precisa de un nombre para caracterizar la unidad de Europa y el fundamento de la cultura europea, ese no es otro que el de Jesucristo, cuya persona y cuya obra se exponen en este libro.

II. Jesús el Cristo y la unidad de la Iglesia

También los libros tienen su historia. Este libro *Jesús el Cristo* nació del primer curso

que impartí en la Universidad de Münster como joven catedrático de Teología, hace más de cuarenta años, en el semestre de invierno de 1964-1965, o sea, en una época en la que los estudiantes de ahora ni siquiera habían nacido aún. Este curso lo impartí reiteradas veces con posterioridad: en Münster, Tubinga, Jerusalén y Roma. Sin embargo, al final no quedó piedra sobre piedra, pues corregí a fondo el manuscrito repetidamente. El camino desde aquel primer curso de Cristología hasta la primera publicación del libro diez años más tarde en 1974 fue largo y laborioso.

Para nosotros en Europa occidental, aquel fue un periodo en extremo interesante y también fecundo desde el punto de vista teológico. Era el tiempo inmediatamente anterior al Vaticano II, que se clausuró el 8 de diciembre de 1965. Era una época de gran entusiasmo y de elevadas expectativas. La teología era tenida en alta estima en la percepción pública. También fueron unos años de resurgimiento por lo que respecta al ecumenismo. En el penúltimo día del Concilio, en Roma y Constantinopla se borraron simultáneamente de la memoria de la Iglesia las bulas de excomunión de 1054. Ya un año antes, el papa, entonces Pablo VI, y el patriarca ecuménico Atenágoras habían vuelto a reunirse por primera vez después de siglos en el monte de los Olivos de Jerusalén. Reinaba la impresión generalizada de que se había iniciado una nueva época en la relación entre la Ortodoxia y la Iglesia católica y, de hecho, en las últimas décadas muchas cosas han comenzado a moverse.

En teología, a la sazón dominaban sobre todo las cuestiones eclesiológicas. Pues el tema de la Iglesia ocupaba el centro del Concilio. Las diversas temáticas del Concilio giraban alrededor de la Iglesia hacia dentro (*ecclesia ad intra*) –su esencia, su liturgia y sus ministerios– y la Iglesia hacia fuera (*ecclesia ad extra*): la pregunta por la relación de la Iglesia con las demás Iglesias, con las demás religiones y con el mundo actual.

Pero no tardó en hacerse perceptible que, pese a que la Iglesia y su unidad constituyen un tema eminentemente importante, solo podremos progresar en él una vez que hayamos asegurado el cimiento sobre el que está construida la casa de la Iglesia y del acercamiento ecuménico. Este cimiento tiene un nombre: Jesús de Nazaret. El apóstol Pablo lo dice con claridad insuperable: «Nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto: Jesucristo» (1 Cor 3,11). Este es –de nuevo según la Sagrada Escritura– la piedra angular sobre la que se sustenta todo lo demás (cf. Mt 21,42; 1 Pe 2,6s).

Jesucristo es el cimiento común a todas las Iglesias. Los dogmas cristológicos unen de manera especial a la Iglesia en Oriente y en Occidente. Por eso debemos partir de ellos si en el ecumenismo no queremos construir sobre arena, sino sobre roca sólida, para así aproximarnos a la meta de la unidad visible de todos los cristianos.

III. El contexto histórico

La necesidad de reflexionar sobre este fundamento se presentó sobre todo cuando en 1968 estalló la llamada revolución estudiantil. En el fondo no era una revolución estudiantil, sino una suerte de revolución cultural, que se manifestó en todo el mundo occidental, desde San Francisco hasta Fráncfort, tanto en París como en Berlín. En la

universidad –durante estos años salvajes fui decano por dos veces– se vivió una época muy difícil e incómoda a causa de las numerosas protestas y manifestaciones. Lo que entonces ocurrió fue en el fondo un nuevo empujón a la emancipación respecto del fundamento y los valores básicos cristianos y humanistas de Europa. De esta nueva ola de secularización apenas se ha recuperado todavía el mundo occidental.

En esta situación aparecieron en la década de 1970, casi simultáneamente con *Jesús el Cristo*, diversas publicaciones de cristología que, sin embargo, eran bastante diferentes entre sí; además de mi propio libro, me limitaré a mencionar otras dos: la conocida obra de Hans Küng *Ser cristiano* y el *Jesús* de Edward Schillebeeckx. Todas intentaban, cada cual a su manera, presentar, justificar y hacer comprensible de nuevo el fundamento y centro de la fe cristiana a un público que había devenido inseguro.

Desde 1974, *Jesús el Cristo* ha conocido numerosas ediciones y ha sido traducido a numerosas lenguas. Espero que el libro haya contribuido en alguna medida a la orientación en la fe, a la unidad de las Iglesias y a la consolidación del fundamento cristiano de Europa.

IV. Jesús el Cristo

El libro parte de dos sencillos supuestos fundamentales. El primero es que Jesucristo es siempre el mismo, ayer, hoy y por los siglos (cf. Heb 13,8); de ahí que también la fe en Jesucristo sea siempre la misma. En consecuencia, hoy no podemos inventarnos otra cristología distinta de la que fue enseñada, sobre el fundamento del testimonio de la Sagrada Escritura, por los primeros concilios del entonces todavía único cristianismo. Debemos situarnos, por lo tanto, sobre el terreno de los concilios ecuménicos de Nicea (325), Constantinopla (381), Éfeso (431) y Calcedonia (451), así como de los concilios subsiguientes del primer milenio. Son el legado común del cristianismo en Oriente y Occidente; confiesan al único Señor Jesucristo, que es Dios y hombre verdadero.

Esta profesión de fe se ha convertido en la base común de todas las Iglesias que se han unido al movimiento ecuménico del siglo XX y sigue uniendo hasta hoy sobre todo a las Iglesias ortodoxas con la Iglesia católica. Si en algún lugar nos vemos confrontados con el legado común de la Iglesia indivisa del primer milenio, es aquí.

A ello se añadió una segunda idea. No basta con limitarse a repetir la doctrina de Jesucristo. Antes bien, la teología –como se dice en la Sagrada Escritura– debe dar razón (*apología*) de la esperanza que albergamos (cf. 1 Pe 3,15). «Apología» significa que debemos exponer el *lógos*, es decir, la razón de nuestra esperanza y que debemos hacerlo en confrontación y en diálogo con las preguntas, necesidades y críticas que nos son formuladas.

Se trata sobre todo de los problemas que se nos vienen planteando desde la Ilustración moderna. Estas preguntas pasaron en cierto modo a un segundo plano en la primera mitad del siglo XX, pero afloraron de nuevo con fuerza después de 1968. Esas mismas preguntas, en otra forma, están también detrás de la propaganda y la educación ateas de los regímenes comunistas en la Europa del Este y, en esta época de

comunicación universal que ha seguido a la caída del Muro de Berlín, no pueden mantenerse alejadas de la Europa Oriental. Tanto en la Europa Occidental como en la Oriental debemos tener valentía para ocuparnos de estos problemas.

Pues la tradición no es una magnitud muerta y fosilizada. La fe no se transmite de mano en mano cual moneda muerta, con el consiguiente desgaste progresivo de esta. La tradición es una tradición viva; se transmite de corazón a corazón. Por consiguiente, debe interpelar al corazón y al intelecto del hombre actual. Uno de los antiguos padres de la Iglesia, común a los cristianos de Oriente y Occidente, Ireneo de Lyon, dijo que es el Espíritu Santo quien mantiene siempre joven y fresca la tradición una y única. En último término es el Espíritu quien hace presente sin cesar a Jesucristo y el mensaje sobre él. El Espíritu es el alma de la tradición viva sobre Jesucristo.

Al hablar de tradición viva, también he delatado ya de qué escuela teológica procedo. Se trata de la decimonónica Escuela Católica de Tubinga, que tiene en Johann Adam Möhler a su representante más famoso. Él fue, junto con John Henry Newman, uno de los que allanaron el camino a la renovación eclesial del siglo XX y del Concilio Vaticano II. También fue él quien tendió los cimientos de la teología ecuménica actual. Por lo demás, Möhler ejerció una considerable influencia en pensadores eslavos, sobre todo ortodoxos rusos, como Aleksei Stepanovič Chomiakov, Georges Florovski y Vladimir Sergeevič Soloviev. Ya en aquel entonces fue un constructor de puentes entre Oriente y Occidente.

V. Fe viva

Cuando hoy formulamos la pregunta por Jesucristo en el sentido de una tradición viva, nos encontramos en el fondo con dos ámbitos de problemas: los problemas suscitados por el moderno método histórico-crítico y los problemas fundamentales que nos plantea el pensamiento moderno, más en concreto, la filosofía moderna. En ninguna de estas dos controversias se trata de adaptar la fe al pensamiento actual, sino únicamente de vivificar hoy la única fe.

En la actualidad, los problemas histórico-críticos aparecen sobre todo en la exégesis bíblica moderna y, en especial, en la investigación histórica sobre la vida de Jesús. Esta ha abierto con frecuencia, como lo formuló Gotthold Ephraim Lessing, una amplia fosa entre el llamado Jesús histórico y la fe en Cristo de la comunidad primitiva, en la forma en que la encontramos en Pablo y Juan. Para esta investigación histórica, como, por lo demás, para muchos de nuestros contemporáneos, el Jesús terreno fue una persona buena y pía, un filántropo, un profeta, para muchos incluso un reformador social, etc., pero no el Hijo de Dios, en el sentido en que este título es entendido en la tradición de la Iglesia.

El libro *Jesús el Cristo* quiere mostrar que no debemos tenerle miedo al método histórico-crítico. No se trata de un instrumento del demonio. Puede ayudarnos incluso a entender mejor y más profundamente la Sagrada Escritura y la fe en Cristo, y este método puede utilizarse para refutar las teorías mencionadas y ponerlas en evidencia en cuanto carentes de fundamento. Permite también mostrar que la fe en Cristo se alza

sobre un sólido cimiento histórico.

A los problemas históricos se añaden las cuestiones de principio que nos plantea la filosofía moderna. En esta controversia, *Jesús el Cristo* no se refiere tanto a la filosofía anglosajona cuanto a la tradición filosófica alemana, en especial la filosofía del idealismo alemán (Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel), de la que, mediante inversión intelectual, surgió asimismo el marxismo. Se aborda además la filosofía del existencialismo, que constituye el trasfondo del debate sobre la desmitologización e interpretación existencial del Nuevo Testamento suscitado por Rudolf Bultmann. Cabalmente este último debate se desarrolló entre nosotros de forma viva y controvertida en las décadas de 1950 y 1960.

La confrontación con todas estas preguntas no es sencilla, pero también resulta grata y procura alegría, como siempre procura alegría la teología verdadera y seria, y tan solo es seria aquella teología que también procura alegría. Pues mediante una seria confrontación se pueden desactivar como carentes de fundamento los argumentos contra la fe, y se puede penetrar más profundamente en la belleza y el misterio de la fe, como lo hizo ya Pablo y como asimismo lo hicieron los padres de la Iglesias. Para ello necesitamos tan solo una cosa, a saber, la misma valentía que demostraron los padres de la Iglesia de los primeros siglos cuando se confrontaron con los problemas filosóficos de su época.

La confrontación de aquel entonces no falsificó la fe; antes al contrario, la hizo más profunda. Así como entonces no se persiguió una helenización de la fe en Cristo, así tampoco puede perseguirse hoy una barata modernización de la fe. Se trata más bien de reconocer toda la riqueza del misterio de Jesucristo y hacer resplandecer en toda su belleza la fe en Cristo.

VI. Diálogo interreligioso

El tiempo, por supuesto, no se ha detenido desde la aparición de *Jesús el Cristo* hace ahora cuarenta años. Se han añadido nuevos problemas, que en este libro aún no se pudieron abordar expresamente. Aquí solo quiero detenerme en uno de estos problemas, seguramente el desafío más serio al que en la actualidad nos enfrentamos. Se trata de la teoría del pluralismo religioso, que parte del llamado pensamiento posmoderno.

En este contexto solo puedo presentar el problema de manera global y simplificada. En el trasfondo está la incontrovertible experiencia de que el cristianismo se encuentra hoy con multitud de otras religiones y culturas. Los representantes de las otras religiones y culturas no viven solo en países lejanos; no, con mucha frecuencia viven en medio de nosotros. Esto es cierto sobre todo de los musulmanes. Así pues, estamos abocados a convivir pacíficamente con ellos y entablar diálogo con ellos en la medida de lo posible.

Eso lo hicieron también los padres de la Iglesia, quienes hablaron de los *lógoi spermatikoì*, esto es, de semillas de la verdad existentes en las religiones paganas de aquella época, mientras que de Jesucristo afirmaban que en él había aparecido el Logos en toda su plenitud. Sobre esta base, el libro *Jesús el Cristo* invita a un diálogo con las

otras religiones. Intenta poner de relieve a Jesucristo como centro y meta de la historia de la humanidad.

Los representantes del pluralismo religioso posmoderno recorren otro camino. Para ello, la convivencia pacífica y el diálogo entre las religiones solamente son posibles si ninguna religión eleva una pretensión absoluta, si todas ellas reconocen más bien que en todas las religiones hay verdades y no existe una sola religión verdadera. Por eso, según este pensamiento, el lugar de la llamada pretensión cristiana de absolutez lo ocupa la teoría del pluralismo religioso y, por ende, un relativismo de todas las religiones. Según esta teoría, existen verdades en plural, pero no una sola verdad.

Salta a la vista que detrás de esta teoría pluralista se esconde una mentalidad relativista, actualmente muy extendida. Para la teología, en especial para la cristología, representa un desafío enorme. Pues no solo cuestiona la fe en Jesucristo como mediador único entre Dios y los seres humanos (cf. 1 Tim 2,5), sino incluso la fe en el único Dios verdadero. La mentalidad posmoderna afecta de lleno al centro de la fe cristiana y cuestiona el cimiento sobre el que se alza la Iglesia. Por eso decimos «sí» al diálogo con las otras religiones, pero ese diálogo no podemos llevarlo a cabo sobre la base del pluralismo religioso y la renuncia a la fe en Cristo.

Si nos atenemos a la singularidad y universalidad de la persona de Jesucristo y su relevancia salvífica, permanecemos fieles al testimonio de la Sagrada Escritura: «Un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos» (Ef 4,4-5). Con la profesión de fe en el único Dios, en el único Señor Jesucristo y en el único Espíritu Santo, que une a todos los creyentes, abogamos por la unidad de la humanidad, en la que los hombres de todos los pueblos y culturas han sido creados a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,27) y están destinados a ser conformados con la imagen del Hijo de Dios (cf. Rom 8,29), para que Dios al final sea «todo en todos» (1 Cor 15,28).

También es posible dar la vuelta al interrogante y preguntar cómo va a ser posible un diálogo si no existe una verdad que una a todos. Los conflictos pueden ser dirimidos en diálogo pacífico, evitando el «choque de civilizaciones» (Samuel P. Huntington), si y solo si existen el Dios uno y la verdad una de Dios. Así se pone de nuevo de manifiesto que Jesucristo es nuestra paz (cf. Ef 2,14); a su lado ya no existen extraños, todos somos familia de Dios (cf. Ef 2,19). En el único Señor Jesucristo quiere Dios recapitular todas las cosas (cf. Ef 1,10) y reconciliarlas consigo (cf. Col 1,20). Por tanto, no deberíamos ignorar el significado pacificador y propiciador de diálogo de la cristología. Esta tiene, precisamente hoy, una considerable relevancia.

VII.La teología como ciencia de la fe

Me parece importante un último punto. La teología no es posible sin esfuerzo intelectual. Pero la teología no puede ser únicamente un asunto intelectual y un placer intelectual. La teología es una ciencia de la fe; presupone no solo la fe eclesial, sino también la personal. Así como no puede haber teología sin una mente despierta, así tampoco puede haber teología sin un corazón abierto y una vida que se esfuerza por la santificación

personal. Así pues, en la teología no cuenta solo lo que cree la Iglesia; también es importante mi fe personal y mi vida desde la fe.

La espiritualidad que se halla detrás de este libro es ante todo –como no podría ser de otra forma– la espiritualidad de la tradición occidental. Es la espiritualidad del seguimiento de Cristo, tal como la encontramos, por ejemplo, en san Francisco de Asís, san Ignacio de Loyola y muchos otros personajes santos.

En el tiempo transcurrido desde la publicación del libro he aprendido al respecto mucho de la teología y la espiritualidad ortodoxas. En ello me han ayudado mucho dos importantes preocupaciones presentes en este libro, sin que yo en aquel entonces supiera mucho sobre espiritualidad ortodoxa: la relevancia de la pneumatología y la cristología pneumatológica, que es básica para esta obra, y la doctrina patrística de la *théōsis*, de la divinización del ser humano, íntimamente asociada a lo anterior.

Pues para la cristología tiene una importancia central el principio de Ireneo de Lyon de que Dios se hizo hombre para que nosotros los hombres fuéramos divinizados. Este principio vuelve a aparecer en el gran paladín de la ortodoxia, Atanasio de Alejandría, y en los grandes padres de la Iglesia capadocios: Basilio, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa, así como en Máximo el Confesor y Gregorio de Palamas. Se convirtió en la base de la ascética y la mística de la Iglesia oriental. También encontró un amplio eco en la teología y la mística occidentales: en Agustín, en Bernardo de Claraval y, junto a muchos otros, también en Martín Lutero.

Estoy firmemente convencido de que Oriente y Occidente, pese a todo lo que los diferencia, tienen en su fe en Cristo un sólido fundamento común. La mayoría de las diferencias existentes entre Oriente y Occidente no son a la postre contradictorias, sino complementarias; o sea, no se excluyen mutuamente, sino que pueden complementarse y enriquecerse entre sí.

Por eso, si hoy, tras largos siglos de separación, nos esforzamos por lograr un nuevo acercamiento entre Oriente y Occidente y por caminar hacia la unidad plena, no perseguimos una unidad uniformadora, sino una unidad en la que haya lugar para todas las diferencias legítimas. Se trata de una unidad –tal como lo formuló el papa Juan Pablo II– sin absorción de unos por otros ni mezcla de unos con otros. Se trata de una unidad según el modelo de la Trinidad, en la que adoramos al Dios uno en tres personas y a las tres personas en el Dios uno. Esta profesión de fe en el Dios uno y trino y la comunión con él nos unen profundamente a los cristianos de Oriente y Occidente.

Así, con esta edición búlgara de mi libro asocio la esperanza de que contribuya a que los cristianos de Oriente y Occidente volvamos a estar plenamente unidos y de que se cumpla la oración que pronunció Jesús en la víspera de su pasión y muerte: «Que todos sean uno… para que el mundo crea» (Jn 17,21).

Segunda parte

La cristología en la perspectiva de la teología trinitaria

14

¿Quién es Jesucristo para nosotros hoy?

El debate actual sobre la filiación divina de Jesús

La pregunta: «¿Por quién tenéis a Cristo? ¿Quién es él?», ha sido siempre en el cristianismo la pregunta decisiva[1]. A esta pregunta se le dan las respuestas más diversas, no solo en la historia posterior, sino ya en el Nuevo Testamento. En este, Jesús recibe muchos nombres. Se le llama el Cristo (Mesías), el Profeta, el Hijo del hombre, el Siervo de Yahvé, el Sumo Sacerdote, el Salvador, el Señor (*Kýrios*), el Hijo de Dios. Resulta evidente que ninguno de estos títulos basta, por sí solo, para decir quién es Jesús. Se trata del hombre que desborda todos los esquemas. Para designar esta virtud de desbordar todos los esquemas, en el Nuevo Testamento se impuso poco a poco un título cristológico frente a todos los demás; es evidente que se reveló como el más adecuado y fecundo: Jesús, el Hijo de Dios[2]. El apóstol Pablo puede resumir todo su mensaje en la fórmula: «El Evangelio de Dios referido a su Hijo» (Rom 1,3.9; cf. 1 Cor 1,19; Gal 1,15). La profesión de fe en la filiación divina de Jesús se tiene desde entonces como lo «distintivamente cristiano». Es cierto que también otras religiones hablan de hijos de Dios y encarnaciones. El cristianismo puede asumir la pregunta por la salvación ahí contenida. Pero su profesión de fe en la filiación divina de Jesús lleva asociada la pretensión escatológica de que, en Jesús de Nazaret, Dios se ha revelado y comunicado de una vez por todas, de forma singular, no intercambiable, definitiva, no sobrepujable. La fe cristiana se mantiene en pie y cae con esta profesión de fe en Jesús como Hijo de Dios, depende por completo de ella.

Esta profesión de fe es, tanto en su molesta concreción como en su pretensión universal, un desafío, más aún, un escándalo que ninguna predicación ni teología debe minimizar u ocultar (cf. 1 Cor 1,23). Pero, cabalmente *debido a* su pretensión universal, esta profesión de fe tiene que ser traducida sin cesar a las cambiantes situaciones. Esto acontece, como hemos visto, ya en el Nuevo Testamento y se prolonga en la historia eclesial de los dogmas y la teología. En efecto, el cristiano está obligado a dar a todos los hombres razón de su esperanza (cf. 1 Pe 3,15). Por eso, la teología actual no debe contentarse solo con repetir el credo transmitido. No porque sea falso, sino justo porque es verdadero y vinculante, debe explicarse vivamente y traducirse a los planteamientos de cada época.

Sobre los resultados de estas reflexiones discrepan notablemente las opiniones en la Iglesia. Las controversias intraeclesiales parecen concretarse y agudizarse cada vez más en el problema *cristológico*. Jürgen Moltmann ha llamado la atención sobre el hecho de que tras un cristianismo orientado primordialmente en sentido sociocrítico y revolucionario, por una parte, y un cristianismo orientado primordialmente en sentido eclesial, por otro, hay cristologías diferentes. El primero se guía más por el Jesús histórico, mientras que el segundo lo hace por el Cristo trascendente y elevado[3]. Aquí nos encontramos, en consecuencia, en el meollo de la crisis actual. De las múltiples preguntas marginales relativas a la renovación eclesial hemos avanzado con ello hasta el punto central, en el que todo se decide. Se trata de la pregunta planteada en especial por Dietrich Bonhoeffer: ¿quién es Jesucristo para nosotros hoy[4]?

A continuación se presentarán las posiciones más importantes dentro de la teología católica actual y, en confrontación con ellas, se expondrán asimismo algunas reflexiones sobre la cuestión de la filiación divina de Jesús. Resulta obvio que en ello no es posible tratar todas las cuestiones cristológicas. Mucho de lo que aquí no puede más que apuntarse se desarrollará adicionalmente en las contribuciones exegéticas, históricas y homiléticas posteriores.

I. ¿Desmitologización de la fe en Cristo?

La objeción más habitual y a la vez más fundamental contra la transmitida profesión de fe en Jesús como Hijo de Dios reza que en ella nos encontramos ante un último resto de pensamiento mitológico no ilustrado. Para el pensamiento y el sentir mitológicos, el paso de lo humano a lo divino era más fácil de concebir que para nosotros en la actualidad. Lo divino era, como si dijéramos, la dimensión profunda de toda la realidad, aquello que todo lo llena con un resplandor numinoso. Por doquier, en cualquier encuentro y en cualquier suceso, la situación podía convertirse en una epifanía. Así, los genios que superaban el talento humano normal (estadistas, filósofos) eran venerados a la sazón como divinos e hijos de Dios. Al monoteísmo bíblico riguroso tal mezcla de lo divino y lo humano le resultaba profundamente extraña. A pesar de ello, es innegable que estas ideas mitológicas se colaron a menudo de rondón en el cristianismo común y medio. La humanidad de Jesús aparece con frecuencia aquí como mero disfraz y ornamento detrás del cual habla y actúa Dios. En estas concepciones no queda claro que Jesús fuera un hombre completo e íntegro, con alma espiritual y voluntad humanas, tal y como afirma la doctrina eclesial oficial. Pero no solamente el lado humano de Jesús es mutilado en este malentendido mitológico; también se ignora la incomprensibilidad de Dios y su carácter misterioso. La fe en la encarnación de Dios se juzga como una espacialización y temporalización de Dios, a consecuencia de lo cual es criticada, por ejemplo, por Karl Jaspers, como el intento de convertir a Dios en objetivable, asible y disponible.

No hay duda de que el programa de la desmitologización defiende, frente a tales malentendidos mitológicos, una aspiración legítima. Eso es cierto siempre y cuando tal desmitologización no pretenda eliminar la fe, sino interpretarla adecuadamente. Con

todo, la realización concreta de este programa suele ir bastante más allá de esta aspiración legítima. Rudolf Bultmann, que fue el primero en plantear el programa de desmitologización en nuestro siglo, quería seguir afirmando, a pesar de todo, la acción salvífica escatológica de Dios en Jesús. La profesión de fe: «Jesús es el Hijo de Dios», no es para él, sin embargo, un enunciado sobre la naturaleza divina de Jesús, sino sobre su relevancia en la fe. El anuncio de la acción salvífica de Dios a través de Jesucristo es una interpelación y una llamada a optar, a decidirse, que posibilitan en la fe una nueva autocomprensión: una vida no desde lo disponible y existente, sino desde el futuro y desde el amor[5]. Otros teólogos ven también en las referencias a la acción divina, que Bultmann aún mantiene, un resto mitológico. Para ellos, Jesús es el símbolo, la cifra, el modelo de una condición humana auténtica, que no se entiende a sí misma como logro meritorio, sino como don (Fritz Buri, Schubert Miles Ogden, Karl Jaspers, Dorothee Sölle, Paul Matthews van Buren). La cristología deviene entonces una variable de la antropología (Herbert Braun).

Tal cristología desmitologizada ha penetrado entretanto también en la teología católica. Según Hubertus Halbfas, «esta historia de autodescubrimiento del ser humano en el Dios que lo sostiene [encuentra] su condensación no sobrepujable –en nuestro espacio histórico– en Jesús de Nazaret». Sin embargo, la revelación de Dios en Jesús de Nazaret «no podemos entenderla como algo categorialmente distinto de las revelaciones extrabíblicas»[6]. Según Karl-Heinz Ohlig, la confesión de fe en que «en Jesús la revelación divina ha devenido acontecimiento» se basa «en la experiencia una y otra vez ratificada de que en él se reveló lo que el hombre es, puede ser y casi creía no poder legítimamente esperar para sí»[7]. Más radical aún resulta la tesis de Josef Nolte de que la persona de Jesús es «el hecho, el símbolo, el emblema y el significante de una libertad determinada por el amor» y, como tal, la concreción de un permanente valor de verdad[8].

Con ello, el resto de mitología parece eliminado de la confesión de fe en el Hijo de Dios. Pero solo lo parece. En realidad, Jesús se convierte así en el «mito del hombre eterno». Salta a la vista que una desmitologización radical se termina convirtiendo en su contrario. Por eso, la pregunta es si la cristología bíblica y eclesial de la dualidad en la unidad de Dios y hombre no contiene un motivo legítimo de crítica de las ideologías y de la mitología, al que no se puede renunciar impunemente. A ello se suma que una desmitologización llevada a cabo de manera tan radical no es capaz de afirmar la singularidad ni la universalidad de la relevancia de Jesús y abandona, por lo tanto, los cimientos del testimonio bíblico. Sin embargo, allí donde uno se atiene a Jesús como modelo definitivo de la condición humana, tal opción no puede sino parecer irracional. Si se quieren eludir ambas consecuencias, hay que plantearse la pregunta de cómo podemos hacer nuestros hoy de forma intelectualmente honesta los enunciados bíblicos y tradicionales, de suerte que estos, lejos de quedar vaciados en el intento, sean más bien hechos valer en su verdadero significado. De esta pregunta se ocupa sobre todo la cristología de impronta antropológica de Karl Rahner.

II. Cristología de impronta antropológica

A Rahner le corresponde (en el ámbito de lengua alemana junto a Bernhard Welte y Joseph Ratzinger, sobre todo) el innegable mérito de haber desarrollado una cristología a la vista del desafío que representa la conciencia moderna y a la altura de esta[9]. Él la denomina «cristología trascendental» y últimamente la ha desarrollado hasta pergeñar el programa de una cristología «desde abajo» o «cristología ascendente». Rahner también habla de una «cristología en busca», de una «cristología anónima» que todo hombre comprometido a fondo con su condición humana implícitamente elabora. En ello no se trata, evidentemente, de deducir a Jesucristo *a priori*, es decir, haciendo abstracción siquiera metodológica del encuentro concreto con él. El punto de partida para Rahner es más bien la fenomenología de nuestro encuentro real con Cristo, tal como ese encuentro es entendido en las Iglesias. Pero el objetivo es mostrar cómo uno, en cuanto cristiano pensante, puede explicar ante sí mismo y ante otros (y, en realidad, en mayor medida aún: a otros) esta fe fácticamente vivida en Cristo de manera que se torne comprensible. Esto debe ser posible ya solo por el hecho de que Dios, en la revelación, se sirve del lenguaje humano, que tan solo revela algo si llega al oyente y es entendido por él; en la encarnación de Dios, por último, la condición humana como un todo deviene enteramente gramática de la autoenunciación y autocomunicación de Dios.

Rahner recorre diversos caminos para presentar las condiciones trascendentales de comprensión de la fe cristiana. Pero todos ellos desembocan en lo mismo: el hombre no es una realidad cerrada en sí misma, susceptible de ser apresada en una definición lista de una vez para siempre. El hombre es «la indefinibilidad llegada a sí misma», la «menesterosa remisión a un misterio de plenitud». Si Dios mismo asume como suya tal naturaleza humana, entonces esta «ha llegado sencillamente a la meta hacia la que, en virtud de su esencia, ya siempre se halla en camino». La encarnación de Dios es, por eso, «el caso singularmente supremo de la realización esencial de la realidad humana»[10]. Que esto acontece justo en Jesús de Nazaret es algo que no puede demostrarse a su vez argumentativamente. Aquí no cabe sino apelar al otro y preguntarle si en Jesús no le sale al encuentro de un modo sin parangón aquello con lo que uno puede vivir y morir.

El mérito de esta cristología rahneriana de impronta antropológica (expuesta aquí de forma muy sumaria e indiferenciada) no puede ser suficientemente encarecido. Ha abierto a numerosas personas una nueva vía de acceso a la fe, pero también ha permitido a la teología católica enlazar con el debate hermenéutico del presente. No obstante, a un pensador se le honra pensando. Una escolástica rahneriana no haría en absoluto justicia a Rahner. Por eso, cabalmente el respeto a los logros de Rahner pide someter sus posiciones a una crítica que ayude a desarrollarlas, aun cuando eso solo puede realizarse aquí de forma muy sucinta[11].

La sospecha que sin cesar le asalta a uno leyendo la obra de Rahner es si en ella no se estará intentando acaso demostrar demasiado. Si la idea de Cristo puede derivarse trascendentalmente como un todo (si bien solo con posterioridad al encuentro con Cristo), uno se pregunta si la historia puede aportar en realidad algo nuevo más allá del

mero hecho de que esta idea se ha realizado justo en Jesús de Nazaret. Pero ¿se toma con ello suficientemente en serio la historia, en especial la historia de nuestra salvación? ¿No se sigue de esta nivelación de trascendentalidad e historia una «metafisicalización» del acontecimiento Cristo y del cristianismo, como la que Rahner lleva a cabo en su teoría de los cristianos anónimos? Siguiendo este reparo, se llega a la constatación de que el pensamiento de Rahner, en sus fundamentos últimos, permanece en gran medida preso del pensamiento idealista de la identidad, a causa de lo cual hace coincidir pensamiento y ser de forma demasiado armoniosa. Es cierto que el espíritu humano está constitutivamente abierto al ser infinito; pero, en cuanto espíritu finito, nunca puede atrapar ese infinito. Así, el espíritu humano se halla, como a menudo ha descrito Rahner de modo en extremo imponente, constitutivamente remitido a un misterio permanente; en ello también es para sí mismo un misterio impenetrable. Al final, el ser humano sigue siendo una pregunta abierta. Por eso, tampoco puede prolongar las entrecruzadas líneas esenciales de su existencia hacia Jesucristo como singular y suma consumación suya. Como mucho, puede mostrar una cierta convergencia de estas sus líneas esenciales, pero debe confesar que en Jesucristo son armonizadas históricamente de un modo inopinado y que sobrepuja toda esperanza humana.

A diferencia de Rahner, no nos guiamos tanto por la apologética de Maurice Blondel cuanto por la de Blaise Pascal, que seguramente sea quien ha descrito de modo más penetrante la grandeza y la miseria del ser humano[12]. El hombre es el ser que, en virtud de su libertad, descolla por encima de todo lo existente. El espíritu humano es, según Tomás de Aquino, *quodammodo omnia*, de algún modo todas las cosas; la antropología moderna con frecuencia habla, en vez de ello, de la apertura del hombre al mundo (Max Scheler, Arnold Gehlen, Helmuth Plessner). Por eso, lo que menos se correspondería con el ser humano es «desmitologizarlo» hasta el punto de que quede inevitablemente encerrado en su finitud. Al ser humano le son inherentes la sed y el anhelo del todo, de lo último, de lo infinito. Pero, justo en este «autosobrepujamiento», el hombre sigue siendo un *ser finito*. En efecto, precisamente porque –y en la medida en que– tiene noticia de lo infinito, puede experimentar su finitud como tal y padecer por su causa. Solo el ser humano puede sufrir en sentido propio; y así, precisamente en el sufrimiento experimenta –en negativo, se podría decir– la fundamental inalcanzabilidad [*Nichteinholbarkeit*] de su existencia. En esta experiencia de contraste se le abre el «anhelo de lo totalmente otro» (Max Horkheimer). Así pues, en esta experiencia de sufrimiento el ser humano es sostenido por una precomprensión y una esperanza de redención y salvación, que por principio no es derivable de él mismo ni del mundo, más aún, que nosotros en modo alguno podemos «inventarnos». Solamente en el horizonte de esta esperanza escatológica resulta comprensible la profesión cristológica de fe. Lo creíble y convincente de Jesucristo es que él no solo lleva a cumplimiento la grandeza del hombre, sino que en él son asumidos de un modo infinito la miseria y el carácter agonal –o sea, que implica combate o lucha– de la existencia humana. Esto confiere a la figura de Jesús, para quien se compromete con ella en la fe, una evidencia y una verosimilitud internas (Hans Urs von Balthasar) que se sustraen a toda mediación

meramente argumentativa, pero también está muy alejada de toda ciega obediencia. ¿A dónde vamos a ir si no, quién, si no Jesús, tiene tales palabras de vida eterna (cf. Jn 6,68)?

III. El Hijo de Dios y la búsqueda del Jesús histórico

La confrontación con la cristología trascendental de Rahner ha mostrado que no basta con una fundamentación e interpretación meramente especulativa de la profesión de fe en el Hijo de Dios. Las reflexiones antropológicas nos remiten a la búsqueda histórica de Jesús. Debemos, por tanto, preguntarnos: ¿quién fue este Jesús?, ¿qué dijo de sí mismo?, ¿en qué sentido se entendió como el Hijo de Dios? Eso obliga hoy a la cristología a la confrontación con la nueva búsqueda del Jesús histórico, iniciada en la teología protestante (Ernst Käsemann, Ernst Fuchs, Hans Conzelmann, Günther Bornkamm, Willi Marxsen, James McConkey Robinson, Gerhard Ebeling, Eberhard Jüngel, etc.) y asumida luego muy rápidamente por la teología católica (Josef Rupert Geiselmann, Anton Vögtle, Franz Mussner, Heinz Schürmann, Josef Blank, Rudolf Pesch, Hans Küng, etc.)[13]. Esta búsqueda inicialmente histórica tiene una importante relevancia teológica. Pues si careciera de puntos de apoyo en el Jesús terreno mismo, la fe en Jesucristo como Hijo de Dios apenas se distinguiría de las apoteosis de difuntos famosos, tan habituales en aquella época. La fe devendría entonces, en último término, mitología e ideología. En efecto, todo enunciado lingüístico es razonable solo en tanto en cuanto describe e interpreta la realidad. En la búsqueda histórica de Jesús se trata en el fondo de la realidad de la encarnación misma. Justo quien se toma en serio la realidad de la encarnación no puede eludir las preguntas históricas y huir a la zona inmune de una fe supuestamente pura.

Dado el estado actual de la investigación exegética (al menos por lo que hace a la situación alemana), esta tarea coloca a la cristología en un considerable aprieto. Si somos honestos, hemos de afirmar con franqueza que, según el juicio histórico actual, el Jesús terreno no se anunció a sí mismo, sino que anunció el inminente reinado de Dios. No exigió de forma directa tener fe en él, sino en Dios y su reinado en el amor. Por eso, históricamente todo apunta a que él no se atribuyó los títulos de majestad que más tarde le fueron aplicados con tanta prodigalidad[14]. Solo del dicho sobre el Hijo del hombre podemos afirmar con toda seguridad que se remonta a Jesús mismo. Pero este oscuro y enigmático dicho era más un encubrimiento que una revelación directa de su pretensión. De tales observaciones Adolf von Harnack extrajo la conclusión: «No el Hijo, sino solo el Padre es parte del Evangelio tal como lo anunció Jesús». Harnack confiesa: «No soy capaz de identificarme en la cristología; de ahí que esta predicación no sea para mí»[15]. Hoy se habla con frecuencia, a raíz de reflexiones análogas, de la «causa de Jesús» (Marxsen). Por ello se entiende a menudo una libertad determinada por el amor (Nolte), para la que la persona de Jesús fue un símbolo o un impulso. El predicado «Hijo de Dios» no es entonces más que una fórmula de legitimación para esta «causa de Jesús»[16].

Ya solo por razones exegéticas, tal interpretación resulta insostenible. Por una parte, la «causa» de Jesús no era el humanitarismo, sino la venida del reinado de Dios. El reinado de Dios incluye por esencia el amor al prójimo; este, sin embargo, no es el centro, sino el espacio vital del mensaje de Jesús[17]. Por otra parte, en este marco global de la actividad y predicación de Jesús no encontramos una cristología directa y expresa, pero sí una indirecta e implícita. La cual no contiene menos que la cristología explícita subsiguiente; antes al contrario, posee un «plus» que ninguna cristología posterior ha captado jamás plenamente. Aquí no podemos más que apuntar esta cristología indirecta al hilo de la predicación y conducta de Jesús y de su forma de hablar de Dios.

La predicación de Jesús muestra al principio rasgos de un rabino, profeta y maestro sapiencial judío. Así y todo, a la postre ninguna de estas caracterizaciones es apropiada para él. No habla como un rabí, que se limita a interpretar la palabra de Dios recogida en la Escritura. A diferencia de los rabinos, Jesús, con la fórmula: «Pero yo os digo» (Mt 5,21 y *passim*), no se limita a ofrecer una interpretación de la palabra de Dios en el Antiguo Testamento, sino que sobrepuja esa palabra veterotestamentaria; Jesús trae la palabra escatológicodefinitiva de Dios. También habla de forma diferente a la de un profeta, que siempre apela a una palabra divina que le ha sido revelada: «Oráculo del Señor». En Jesús nunca se encuentra tal formulación; él proclama la palabra de Dios en su propio nombre: «Amén, pero yo os digo» (Mt 5,18 y *passim*). Jesús predica con autoridad propia; es evidente que sabe que Dios habla a través de él[18]. Por eso, su discurso difiere también del que se podría oír a un maestro sapiencial. Sus parábolas contienen mucha sabiduría experiencial humana, pero *desbordan* una y otra vez toda la experiencia normal y hablan de algo sumamente improbable, de algo que todavía nunca ha existido. Así, remiten al misterio del reino de Dios (cf. Mc 4,11). No obstante, no solo quieren describir el misterio del reinado de Dios, sino afirmar en concreto: Jesús mismo es este misterio. Jesús no se limita a anunciar el reinado de Dios, sino que lo trae consigo. «Pero si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, es que ha llegado a vosotros el reinado de Dios» (Lc 11,20). Más aún, Jesús no solamente es el mensajero y el portador del reinado de Dios; es su misterio. «¡Dichosos los ojos que ven lo que veis!» (Mt 13,16). Jesús es el reinado de Dios en persona. A través de él habla y actúa Dios mismo.

Esta cristología se hace aún más patente si pasamos de la predicación de Jesús a su conducta. La solidaridad de Jesús con los pecadores y excluidos se cuenta entre los hechos historiográficamente seguros de la tradición de Jesús. Sin embargo, directamente tiene poco que ver con la crítica social, la reforma de la sociedad (como opina Adolf Holl) o la revolución (como sostiene Joel Carmichael)[19]. Tampoco se revela aquí Jesús sobre todo como un hombre libre, cuya libertad se contagia a otros y los libera (como piensa van Buren). Esta conducta de Jesús solamente puede entenderse en relación con su anuncio del venidero reinado de Dios. En sus comidas con pecadores anticipa el banquete escatológico. La comunión con Jesús implica, pues, una comunión anticipada con Dios. Así, Jesús actúa como alguien que ocupa el lugar de Dios[20]. Eso

se manifiesta también en su llamada a optar y en sus palabras sobre el seguimiento. Quien rechaza la llamada de Jesús será también rechazado por Dios (cf. Lc 12,8). La vinculación de los discípulos que lo siguen a su persona va, por eso, mucho más allá de la medida habitual en los discípulos de los rabinos. Quien lo sigue debe arriesgar todo, incluida la vida. Este seguimiento equivale a una profesión de fe en Jesús[21]. La llamada de Jesús a optar implica toda una cristología[22].

Un último indicio de una cristología indirecta resulta de la forma en que Jesús se dirige a Dios como *abbá*, Padre[23]. Difícilmente puede negarse que aquí estemos ante una tradición auténtica. Es curioso, no obstante, que Jesús, en su relación con el Padre, nunca incluya a otros en pie de igualdad consigo. Nunca se dice «nuestro Padre», sino siempre bien «mi Padre», bien «vuestro Padre». También al enseñar el padrenuestro a los discípulos, recomienda Jesús: «Vosotros rezad así» (Mt 6,9). Este llamativo uso lingüístico atraviesa todos los estratos de la tradición hasta llegar a la fórmula clásica del Evangelio de Juan: «Mi Padre y vuestro Padre» (Jn 20,17). Esta distinción se remonta, en lo relativo al contenido, al propio Jesús. Por eso no es materialmente tan decisivo que se autodesignara o no como Hijo o Hijo de Dios. Así, del uso lingüístico de Jesús se desprende de forma totalmente unívoca que estaba convencido de que mantenía una relación del todo única e intransferible con Dios su Padre. Él es el Hijo por antonomasia, que libera a todos los demás hombres para que puedan vivir la filiación si reconocen a Dios como Señor y Padre.

Con este mensaje sobre la llegada del reinado de Dios su Padre en y a través de su propia llegada, actividad y predicación, Jesús entró en conflicto con prácticamente todos los grupos influyentes de su época. Su muerte violenta fue la consecuencia de su actividad[24]. Puesto que él había vinculado su causa tan indisolublemente a su persona, esta muerte no podía sino poner todo en cuestión. Con su persona parecía haber muerto también su causa. Esta no podía continuar adelante, como en la actualidad a menudo se afirma con cierta ligereza, si su persona no estaba presente en ella de un modo nuevo. Si Jesús no hubiera ingresado en el reino de Dios en y a través de su muerte, su mensaje habría quedado sin fundamento a raíz de su ejecución. Jesús no sería entonces razón para la esperanza, sino en el fondo otro inocente asesinado más y, por consiguiente, razón más bien para la resignación y el escepticismo. Sin el mensaje de la resurrección[25], la fe habría quedado sin fundamento, vacía (cf. 1 Cor 15,14.17). En esta perspectiva, la resurrección significa que el nuevo eón devino realidad en y a través de la muerte de Jesús. Lo que en su vida terrena estaba ya dado de forma indirecta y oculta alcanzó ahora su cumplimiento. En adelante pudo proclamarse expresa y públicamente: él es el Hijo de Dios. Antes de ocuparnos del significado del predicado: «Hijo de Dios», debemos presentar concisamente qué implicaciones tiene esta fundamentación de la profesión de fe en el Hijo de Dios para su comprensión material:

1. Jesús no es solo el portador y el símbolo de una idea separable de él, ni solo el impulso para una nueva praxis, ni solo la oferta de una nueva autocomprensión en la fe. En Jesús, la persona y la causa son inseparables. De ahí que no exista cristianismo sin profesión de fe en Jesús, sin cristología.

2. La profesión de fe en Jesucristo que sintetiza todo lo demás reza: Jesús es el Hijo de Dios. Esta profesión de fe de la comunidad pospascual tiene un punto de apoyo en la actividad y la predicación de Jesús mismo. Allí está relacionada con el mensaje de la llegada del reinado escatológico de Dios y con el mensaje de la llegada del nuevo eón en la resurrección de Jesús. En este contexto, tal profesión de fe quiere decir que Jesús es el reinado de Dios, la justicia y el amor de Dios en persona; él es el nuevo comienzo, la nueva creación. Por eso, la afirmación de que Jesucristo es el Hijo de Dios tiene sentido no solo cristológico, sino también soteriológico. Debe ser proclamada como la respuesta redentora de Dios a los grandes interrogantes del ser humano: la pregunta por el perdón de la culpa, por la salvación, la justicia, la vida, el amor, el mundo nuevo. «Dios estaba, por medio del Mesías, reconciliando al mundo consigo» (2 Cor 5,19).

3. La profesión de fe en la filiación divina de Jesús pone palabras a lo que nos sale al encuentro en la realidad de Jesús. Pero a la realidad de Jesús pertenecen tanto su vida terrena como su muerte y resurrección. De ahí que la cristología no pueda reducirse a una mera jesuología; debe ser desplegada más bien como respuesta al destino global de Jesús. Por eso, cuando en la teología se trata de decir qué significa el predicado: «Hijo de Dios», no basta con explicitar este sintagma como tal. Semejante análisis meramente terminológico no sería más que escolástica (en el peor sentido de la palabra). Así pues, no se trata solo de decir con la profesión de fe en el Hijo de Dios quién es realmente Jesús; también se trata, a la inversa, de mostrar desde la realidad de Jesús qué significa en verdad este título (que también aparece en otras manifestaciones de la historia de las religiones). Aquí radica la corrección decisiva de una teología históricamente orientada frente a una teología que procede de forma unilateralmente especulativa. De ahí que la predicación y la teología adecuadas, amén de explicar fórmulas ortodoxas, deban hacer accesible con su ayuda una realidad concreta y llevar, mediante la fórmula confesional, al encuentro con el Jesucristo real y vivo.

IV. La controversia sobre las afirmaciones relativas a la preexistencia del Logos

El programa que acabamos de formular asume la aspiración legítima de una cristología «desde abajo». Mientras que la cristología tradicional comienza por el Dios uno y trino y por la encarnación de la segunda persona divina, en la actualidad se intenta a menudo contraponer a tal cristología descendente o «desde arriba» una cristología ascendente o de elevación[26]. En la teología católica, tal cristología «desde abajo» ha encontrado en Piet Schoonenberg su representante más decidido y al mismo tiempo más radical[27].

Schoonenberg parte inicialmente del mismo principio por el que se ha guiado la exposición que hemos realizado hasta ahora. «Nuestro pensamiento entero se mueve desde la realidad hacia Dios y nunca puede transcurrir en dirección opuesta… En ningún sentido inferimos de la Trinidad a Cristo y al Espíritu que se nos dona, sino siempre a la inversa»[28]. Para Schoonenberg, esto comporta que «el contenido de la preexistencia divina de Cristo únicamente puede determinarse desde su vida terrena y glorificada». Una y otra vez apela Schoonenberg al principio formulado por Rahner: «La Trinidad

“económica” es la Trinidad “inmanente”, y a la inversa»[29].

De este principio, en sí correcto, el teólogo holandés extrae, empero, una consecuencia harto unilateral. Pues considera que la pregunta de si Dios es trinitario también al margen de su autocomunicación histórico-salvífica no puede ser contestada afirmativa ni negativamente. Hasta qué punto resulta difícil, sin embargo, atenerse *de facto* a esta abstención lo muestra más tarde el propio Schoonenberg cuando escribe: «Por tanto, la distinción entre Padre, Hijo y Espíritu tiene que ser caracterizada, desde la perspectiva histórico-salvífica, como personal; desde el punto de vista intradivino, en cambio, a lo sumo como modal»[30]. Saltándose su reserva originaria, Schoonenberg caracteriza ahora la doctrina trinitaria modalista de verdadera en tanto en cuanto se refiera al ser intradivino en sí[31]. La contradicción con los principios establecidos por él mismo es palmaria.

Si uno busca la fundamentación de estas tesis, en sí contradictorias, constata que en el fondo se basan en un *a priori* filosófico. Pues la inferencia de la revelación histórico-salvífica de la Trinidad a la Trinidad intradivina solamente sería posible, según Schoonenberg, «si fuera accesible para nosotros la relación entre la inmutabilidad de Dios y su libre autodeterminación. Puesto que no es así, la pregunta permanece sin responder, más aún, sin posibilidad de ser respondida, por lo que, en cuanto carente de sentido, es eliminada de la teología»[32]. Esta es, a todas luces, una reflexión filosófico-gnoseológica.

Pero la teología no tiene que partir de semejante «crítica de la razón pura», sino del testimonio neotestamentario, según el cual Dios nos ha revelado en Jesucristo de un modo escatológico-definitivo su esencia y misterio más íntimo. Esto significa que para la fe no existe ningún oscuro misterio de Dios «detrás» de su revelación. Antes bien, Dios se revela en Jesucristo sin reservas y de una vez para siempre como aquel que es: «Dios es amor» (1 Jn 4,7.16). Así pues, si Dios se revela en Jesucristo escatológico-definitivamente como amor que se autocomunica, entonces la autocomunicación de Dios entre el Padre y el Hijo constituye la esencia eterna de Dios.

Este camino de la cristología «desde abajo» a una cristología «desde arriba», que acentúa el descenso y la preexistencia del Logos, se transita ya en el Nuevo Testamento. En él, la cristología de la preexistencia[33] no es, sin embargo, como con frecuencia se presenta, un producto tardío de la reflexión teológica. Aparece ya en el himno cristológico prepaulino de Flp 2,5-11. El propio Pablo habla del envío del Hijo de modo estereotipado (cf. Rom 8,3; Gal 4,4). Aún más claras son las afirmaciones del cuarto evangelio (cf. Jn 1,1s.14.18; 8,58; 10,30; *passim*). Ya el Nuevo Testamento presupone, en consecuencia, que Jesús no procede del contexto de la realidad intramundana y creatural, sino que es el Hijo esencial de Dios desde toda la eternidad. La cuestión de la preexistencia es, en último término, una cuestión de la Trinidad intradivina. No es sino una interpretación de la frase en la que puede condensarse todo lo que Jesús ha revelado sobre Dios: «Dios es amor». La fundamentación intrateológica de la doctrina trinitaria no reside, por consiguiente, tanto en concretas indicaciones bíblicas (cf. Mt 28,19; 1 Cor 12,4-6; 1 Cor 13,13) cuanto, en general, en el carácter escatológico del acontecimiento

Cristo y en su actualización en el Espíritu. «Encontramos el esquema trinitario… allí dondequiera que se intenta interpretar ordenadoramente la abundancia y riqueza de la experiencia cristiana»[34]. La profesión de fe en la Trinidad intradivina es, por eso, la más sucinta y precisa síntesis de lo que para nosotros ha acaecido en Jesucristo; a saber, que Dios se ha manifestado como amor que se autocomunica sin reservas. La profesión de fe trinitaria es, en el fondo, «la» forma abreviada de la fe cristiana. Kant dijo en una ocasión que con la doctrina de la Trinidad no puede hacerse nada práctico[35]. Desde entonces, muchos se han apropiado estas palabras, arrojando por la borda lo que constituye la definición sintética de lo cristiano. Pues de la profesión de fe en que Dios es amor se sigue que el amor constituye el sentido último de la realidad. De ahí que la afirmación de la preexistencia conduzca con coherencia intrínseca a la afirmación de que todo ha sido creado por Cristo y para Cristo (cf. 1 Cor 8,6; Col 1,16s; Heb 1,2; Jn 1,3.10s). La ley fundamental de toda la realidad es, por eso, una ley cristológica: quien ama su vida la pierde, quien la entrega la gana (cf. Mc 8,35; Lc 9,24; Jn 12,15). La cristología de la preexistencia posibilita, pues, una cristología universal. En ella encuentra la libertad determinada por el amor su fundamentación verdadera.

Esta comprensión cristiana de la realidad representa una revolución en la comprensión de la realidad tan grande como pueda pensarse[36]. Ahora, lo supremo ya no es, como en la metafísica griega, la sustancia que se alza autosuficiente sobre sí misma, sino el ser para los demás y con los demás. Ello comporta una revolución en la comprensión de Dios, que ya no es el Motor inmóvil, sino más bien el Dios cuya esencia es vida y amor y que, por eso, puede ser el Dios de los hombres y el Dios de la historia. La dimensión temporal que, de un modo un tanto desmañado, se expresa en el término «preexistencia» no lo hace sospechoso en una perspectiva bíblica, pero sí que sugiere que es teológicamente inadecuado. Con ello queda dicho, a su manera, que «el ser de Dios está en devenir» (Jüngel), que Dios es el Dios de la historia, el Dios con nosotros, el Dios que no se limita a tener compasión de quienes sufren, sino que incluso sufre con ellos[37].

La comprensión de la realidad marcada por la cristología implica también una inversión respecto de la comprensión moderna de la realidad, que piensa en el esquema de dominio y servidumbre, de alienación y emancipación. El modelo cristiano para entender y configurar la historia no es la relación entre amo y siervo, sino la que existe entre Padre e Hijo. En nuestra «sociedad sin padres» (Alexander Mitscherlich), esta tesis representa un no pequeño problema[38]. Por eso merecería la pena reflexionar acerca de qué consecuencias resultan de ahí para una comprensión más profunda de la libertad y la autoridad. Pero, para poder hacerlo, primero debemos aún clarificar mejor el sentido de los enunciados cristológicos sobre el Hijo.

V. Legitimidad y límites de los enunciados ontológicos en cristología

La cristología de la preexistencia ha mostrado una vez más cuán inseparables son, en el caso de Jesucristo, la esencia de su persona singular y su relevancia universal. Con ello,

el dilema entre *cristología* «funcional» y «esencial», hoy con tanta frecuencia esbozado, deviene de antemano un problema aparente[39]. Esto implica que la cristología no debe limitarse a acentuar el ser en sí de Jesús sin mostrar qué significa este para nosotros. No se trata únicamente de una necesidad pastoral, sino también de una tarea fundamental. Pues la esencia de una cosa o una persona se revela solo en y a través de su significado para otros y no puede ser separada de él. Y a la inversa, una cristología que solo quisiera exponer la relevancia de Jesús para la fe o la praxis quedaría suspendida literalmente en el aire. No sería posible distinguirla ya de una mera proyección; se antojaría un mero postulado, una ideología, una ilusión. A ello se suma que la relevancia universal del acontecimiento de Cristo no puede expresarse adecuadamente más que a través de las categorías de la metafísica, que no preguntan por este o aquel ente en concreto, sino por el ser de la realidad en su conjunto.

De todo ello resulta que el cristiano está obligado –por su misma fe, como si dijéramos– a pensar metafísicamente. Ello no implica que deba comprometerse con una metafísica del todo determinada, por ejemplo, la aristotélica-tomasiana. Las reflexiones hasta ahora desarrolladas nos llevan incluso a la conclusión de que el sentido último del ser no se hace manifiesto sino desde Jesucristo. El sentido concreto de los enunciados ontológicos en cristología no debe, por eso, deducirse *a priori* de una filosofía determinada. Deriva de la historia y el destino de Jesús mismo.

Así, debemos partir una vez más de la concreta realización existencial de Jesús, para, desde ella, determinar el sentido más específico de los enunciados ontológicos en cristología. Últimamente se intenta con frecuencia caracterizar en síntesis la realización existencial de Jesús con el término bíblico que describe de forma más abarcadora la relación entre Dios y el ser humano: fe[40].

Es verdad que el Nuevo Testamento solo habla una vez expresamente de la fe de Jesús (cf. Heb 12,2). Sin embargo, implícitamente los evangelios se refieren en el fondo a ella en cada página cuando hablan de la obediencia de Jesús y caracterizan a este como el sobrepujante cumplimiento del Antiguo Testamento. La actitud fundamental del hombre veterotestamentario frente a Dios es, en efecto, la fe como un apostar sin reservas por Dios, un confiar en él, un construir sobre él. Tal anclaje de la existencia en Dios confiere al hombre apoyo y fundamento (cf. Is 7,9). De esta actitud de fe adoptada por Jesús se habla indirectamente allí donde Jesús atribuye a la fe el poder de obrar milagros. «Todo es posible para quien cree» (Mc 9,23). Cuando a continuación obra un milagro, Jesús se caracteriza indirectamente a sí mismo como el creyente por excelencia. Pero la fe se define aquí como participación en la omnipotencia divina.

Precisamente porque la fe no es nada por sí misma y quiere serlo todo desde Dios, se trata de una forma vacía y un molde para la presencia eficaz de Dios. En aquel que cree como Jesús, Dios es ya ahora «todo en todo» (1 Cor 15,28); en él, el reinado escatológico de Dios ha devenido ya realidad.

Esta afirmación sería profundamente malentendida si se quisiera interpretar en el sentido de que la solicitud [*Zuwendung*] de Dios por Jesús es respuesta a la dedicación [*Hinwendung*] de Jesús al Padre. En realidad, se trata justo de lo contrario. La llegada del

reinado de Dios es, a tenor del testimonio del Nuevo Testamento, un acto divino soberano; toda la iniciativa parte aquí de Dios. Pero este no actúa milagrosamente ignorando al ser humano y sin contar con él; antes bien, actúa de un modo histórico-humano, en y a través de la obediencia humana. La obediente dedicación de Jesús al Padre es, por lo tanto, *respuesta* a la solicitud de Dios por él. Así, Jesús es procedencia [*Herkünftigkeit*] completa y radical de Dios y, como resultado de ello, radical cesión [*Übereignetheit*] del propio ser a Dios. Es existencia totalmente recibida. En todas las dimensiones de su existencia, es decir, también desde el comienzo mismo, existe por entero desde el amor divino que se autocomunica. Jesús no es nada además, antes o al margen de esta autocomunicación del amor divino.

Lo que resulta indirectamente de la realización existencial terrena de Jesús tuvo que ser formulado de manera expresa después de la Pascua. Fue necesario explicitar ontológicamente lo que Jesús vivió ónticamente[41]. La existencia ontológica de Jesús desde Dios y para Dios hubo de ser desarrollada ontológicamente como subsistencia de Jesús en el amor divino que se autocomunica. En la tradición bíblica y teológica, este amor divino que se autocomunica es el Hij de Dios, la segunda persona divina. En y a través de ella tiene el hombre Jesús su modo concreto de existencia. Con ello, el dogma posterior que afirma que Dios se hizo hombre y que la humanidad de Jesús tiene su subsistencia en la segunda persona divina, que no existe más que en y a través de su incorporación a la unidad con Dios (*ipsa assumptione creatur*), se revela como preciso en grado sumo y como descripción permanentemente válida de la realización existencial óntica de Jesús[42]. Este dogma verbaliza de manera válida la esencia de Jesús revelada en su historia y destino. Sin embargo, solo podemos entender correctamente el dogma cristológico si lo encuadramos en el contexto global de la historia de Jesús. El primer plano no lo ocupa aquí la relación ontológica intracristológica de la humanidad de Jesús con la segunda persona divina, sino la relación personal de Jesús, como Hijo, con el Padre. El problema ontológico intracristológico se presenta solo indirectamente; es el supuesto intrínseco de la relación personal de Jesús con el Padre[43].

De ahí derivan dos consecuencias para el modo correcto de hablar de la filiación divina de Jesús en la predicación y la teología:

1. La predicación no tiene que moverse principalmente en el plano de los enunciados reflexivos de carácter dogmático y teológico sobre la constitución cristológica intrínseca de Cristo. Tales enunciados no pueden ser, por supuesto, negados ni oscurecidos. Pero en primer plano no tiene que estar la relación de la humanidad de Jesús con su divinidad, sino la relación de Jesús con el Padre. Esta es una relación de obediencia, entrega y amor y debe ser descrita, por lo tanto, en categorías personales y relacionales. Las categorías ontológicas sirven más para la protección y la recta comprensión de estos enunciados primarios. Ello se expresa también en el hecho de que el dogma de Calcedonia no se entiende ya, a diferencia del dogma de Nicea y Constantinopla, como credo, como profesión de fe, sino como doctrina recta sobre esta[44]. En consecuencia, no fue incorporado ya a la liturgia, como sí lo había sido el nicenoconstantinopolitano. Esta *lex orandi* puede convertirse, a buen seguro, en *lex praedicandi* en el sentido de que la

doctrina de la unión hipostática pasó a formar parte de la predicación antes regulativa que constitutivamente, mientras que la profesión de fe en la filiación divina de Jesús se acentúa como enunciado con el que la fe cristiana se mantiene en pie y cae, del que depende por completo.

2. La predicación tiene que prestar atención no solo a la unidad de Jesús y Dios, sino también a la distinción y contraposición entre Jesús y el Padre, así como a la diferencia permanente entre la humanidad de Jesús y su divinidad. En el enunciado: «Jesús es Hijo de Dios» o «Jesús es Dios», la cópula «es» tiene un significado muy específico. Aquí se trata de una clase de enunciado de identidad distinta de la que se da cuando decimos, por ejemplo, «Pedro es un ser humano». Entre Pedro y ser humano existe una identidad real sin diferencia. Esta identidad real no puede afirmarse entre Jesús y Dios. Lo cual no quiere decir que la unidad entre Jesús y Dios sea menos íntima. Al contrario, justamente porque se trata de la máxima unidad posible, de la unidad en el amor, al mismo tiempo abre un espacio de máxima libertad. En efecto, el amor es aquella unidad que no se limita a conservar la libertad, sino que la lleva a su realización suma. De ahí que, como ley cristológica fundamental, pueda afirmarse que «aquí autonomía y cercanía radical alcanzan en igual medida su singular cima, cualitativamente inconmensurable con otros casos»[45]. Esta ley fundamental fundamenta la verdadera diferencia entre la fe en Cristo y el mito, que, más que separar, mezcla lo divino y lo humano. Positivamente, esta ley fundamental comporta que el amor se revela cristológicamente como el sentido del ser. Bajo este punto de vista, la filiación divina significa libertad debida al poder del amor del Padre que se autocomunica.

En Jesús de Nazaret, una historia y un destino humanos son incorporados a la vida de Dios de un modo absoluto, singular y definitivo, pero también humano-histórico, es decir, mediado por una libre obediencia humana. Aquí ha irrumpido el *éschaton* de toda historia. A este *éschaton* somos incorporados por el Espíritu de Cristo, que nos convierte en hijos en tanto en cuanto nos conforma con la imagen que el Hijo es por antonomasia (cf. Rom 8,15.29). Así, Dios será al final, a través de su Hijo y en el Espíritu Santo, «todo en todo» (1 Cor 15,28). Solo en este horizonte escatológico resulta teológicamente comprensible la profesión de fe en la filiación divina de Jesús. Esta se encuadra en el contexto de la llegada del reinado escatológico de Dios, así como de la esperanza en la llegada de la libertad escatológica de los hijos e hijas de Dios. La profesión de fe en la filiación divina es, por eso, expresión de la convicción creyente de que en Jesucristo Dios ha acogido la espera suspirante de sus criaturas atormentadas. Esta profesión de fe es expresión de la fe en que el tiempo de la esclavitud está a punto de acabar, porque con Jesucristo ha comenzado definitivamente el reino de la libertad de los hijos e hijas de Dios. Es expresión de la convicción de que solo el reconocimiento de la divinidad de Dios puede fundamentar la humanidad del hombre. Jesucristo no solo es, sin embargo, símbolo y medida permanente de tal libertad, sino también su fundamento y realización *singular*. Él es el Hijo de Dios por excelencia.

---

[1] El autor ha intentado ofrecer una visión de conjunto más abarcadora del debate cristológico actual en W. KASPER, «Singularidad y universalidad de Jesucristo», incluido en el presente volumen, 117-132. Allí se mencionan los más recientes informes bibliográficos sobre cristología. Cf. A. SCHILSON y W. KASPER, *Christologie im Präsens*, Freiburg i.Br. 1974. A los ataques recientes contra algunas de las afirmaciones cristológicas que hago en mi *Introducción a la fe* (orig. 1973), ahora recogida en *El Evangelio de Jesucristo* (OCWK 5), Sal Terrae, Santander 2013, 15-172, solo quiero responder en lo que sigue de manera implícita. El carácter de esta crítica difícilmente permite esperar una confrontación objetivo-clarificadora. Por lo demás, de una «introducción a la fe» no cabe esperar, ni por el tema ni por el género literario, una cristología completa. El lector puede juzgar por sí mismo en qué medida tienen que ver mis propias concepciones con las tesis que me son atribuidas por la crítica. Cf. las consideraciones de E. HESSE, en *Entscheidung. Blätter katholischen Glaubens* 1973/IX, nro. 46, 6-12; P. HACKER, en *Der Fels* 5 (1974), 82s.

[2] Esto lo mostró sobre todo H. SCHLIER («Die Anfänge des christologischen Credo», en Íd. [ed.], *Zur Frühgeschichte der Christologie* [QD 51], Freiburg/Basel/Wien 1970, 13-58).

[3] Cf. J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 18s y 105 [trad. esp.: *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975].

[4] Cf. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, München 1962, 178s [trad. esp.: *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca 2008].

[5] Cf., entre otros, R. BULTMANN, «Das christologische Bekenntnis des ökumenischen Rates», en Íd., *Glauben und Verstehen*, vol. 2, Tübingen 1968[5], 246-261 [trad. esp.: *Creer y comprender*, vol. 1, Studium, Madrid 1974]. Para la cristología de R. Bultmann, véase sobre todo G. HASENHÜTTL, *Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis*, Essen 1963 [trad. esp.: *Fe y existencia*, Estela, Barcelona 1971].

[6] H. HALBFAS, *Fundamentalkatechetik*, Düsseldorf 1968, 222s [trad. esp.: *Catequética fundamental*, DDB, Bilbao 1974].

[7] K. H. OHLIG, *Jesus, Entwurf zum Menschsein*, Stuttgart 1974, 100.

[8] J. NOLTE, «Bedeutungschristologie»: WuW 28 (1973), 327. Al respecto, cf. W. KASPER, «Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi» (cf. *supra*, nota 1), 124ss. Solo una vez concluida la presente investigación se publicó F. SCHUPP, *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie* (QD 64), Freiburg i.Br. 1974, donde se retoma de forma más fundamental el problema de la desmitologización con ayuda de procedimientos analíticos. A consecuencia de tal carácter fundamental, las tesis de dicho libro, grávidas de consecuencias, requieren, sin embargo, una discusión más a fondo de lo que es posible en el presente contexto.

[9] Cf. K. RAHNER, «Probleme der Christologie von heute», en Íd., *Schriften zur Theologie* 1, Einsiedeln 1964[7], 169-222 [trad. esp.: «Problemas actuales de cristología», en Íd., *Escritos de teología* 1, Taurus, Madrid 1961, 167-221]; ÍD., «Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis», en Íd., *Schriften zur Theologie* 3, Einsiedeln 1964[6], 47-60 [trad. esp.: «Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios», en Íd., *Escritos de teología* 3, Taurus, Madrid]; ÍD., «Zur Theologie der Menschwerdung», en Íd., *Schriften zur Theologie* 4, Einsiedeln 1964[4], 137-155 [trad. esp.: «Para la teología de la encarnación», en Íd., *Escritos de teología* 4, Taurus, Madrid 1964, 139-158]; ÍD., «Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit», en *ibid*., 157-172 [trad. esp.: «Cuestiones dogmáticas en torno a la piedad pascual», en *ibid*., 159-176; ÍD., «Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung», en Íd., *Schriften zur Theologie* 5, Einsiedeln 1964[2], 183-221 [trad. esp.: «La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo», en Íd., *Escritos de teología* 5, Taurus, Madrid 1964, 181-219]; ÍD., «Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi», en *ibid*., 222-245 [trad. esp.: «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo», en *ibid*., 221-245]; ÍD., «Geheimnisse des Lebens Jesu», en Íd., *Schriften zur Theologie* 7, Einsiedeln 1966, 123-220 [trad. esp.: «Misterios de la vida de Jesús», en Íd., *Escritos de teología* 7, Taurus, Madrid 1969, 135-217]; ÍD., «Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen», en Íd., *Schriften zur Theologie* 8, Einsiedeln 1967, 218-235; ÍD., «Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik», en Íd., *Schriften zur Theologie* 9, Einsiedeln 1970, 197-226; ÍD., «Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses», en *ibid*., 227-241; ÍD., «Auf der Suche nach Zugängen zum Verständnis des gottmenschlichen Geheimnisses Jesu», en Íd., *Schriften zur Theologie* 10, Einsiedeln 1972, 209-214; ÍD.,

«Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik», en *ibid*., 215-226; ÍD., «Die zwei Grundtypen der Christologie», en *ibid*., 227-238; ÍD., *Ich glaube an Jesus Christus* (ThMed 21), Einsiedeln 1968; ÍD., «Jesus Christus», en SM (D) II, 920-957 [trad. esp.: «Jesucristo», en SM (Esp) IV, 12-70]; ÍD., «Grundlinien einer systematischen Christologie», en Íd. y W. Thüsing, *Christologie – systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung* (QD 55), Freiburg/Basel/Wien 1972, 15-78 [trad. esp.: «Líneas fundamentales de una cristología sistemática», en Íd. y W. Thüsing, *Cristología: Estudio teológico y exegético*, Cristiandad, Madrid 1975, 21-80].

[10] K. RAHNER, «Zur Theologie der Menschwerdung» (cf. *supra*, nota 9), 140s.

[11] De la entretanto abundante bibliografía sobre Rahner, bastará con mencionar las siguientes obras: H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Leben – Denken – Werke*, München 1963 [trad. esp.: *Vida y obra de Karl Rahner*, Taurus, Madrid 1965]; E. SIMONS, *Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit «Hörer des Wortes» von Karl Rahner*, Stuttgart 1966; A. GERKEN, *Offenbarung und Transzendenzerfahrung*, Düsseldorf 1969; P. EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Fribourg (Suiza) 1970; K. LEHMANN, «Karl Rahner», en H. Vorgrimler y R. van der Gucht (eds.), *Bahnbrechende Theologen* (BTZJ 4), Freiburg i.Br. 1970, 143-181; B. VAN DER HEIJDEN, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln 1973; K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners* (ÖF.S 5), Freiburg i.Br. 1974; C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974.

[12] Para lo que sigue, cf. el breve escrito del autor: W. KASPER, *Geheimnis Mensch*, Mainz 1973 (incluido en Íd., *Dios creador y consumador* [OCWK 8], en prensa, 340-351).

[13] Cf. la visión de conjunto que ofrece el autor en ÍD., «Jesús, en la disputa de las opiniones», incluido en el presente volumen, 65-79.

[14] Cf. la investigación, que en gran medida ha devenido canónica, de F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1964[2]; por parte católica, cabe remitir a J. GNILKA, *Jesus Christus nach den frühen Zeugnissen des Glaubens*, München 1970, 159-174; W. THÜSING, en Íd. y K. Rahner, *Christologie – systematisch und exegetisch* (cf. *supra*, nota 9), 182-211; K. H. SCHELKLE, *Theologie des Neuen Testaments* II, Düsseldorf 1973, 192-232 [trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1978].

[15] A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (GTBS 27), München 1964, 92 [trad. esp.: *La esencia del cristianismo*, 2 vols., Imp. Heinrich & Cía, Barcelona 1904].

[16] Para una presentación sintética, cf. J. NOLTE, «Die Sache Jesu und die Zukunft der Kirche», en F. J. Schierse (ed.), *Jesus von Nazareth*, Mainz 1972, 214-233. Una crítica al respecto puede leerse en el artículo del autor: W. KASPER, «La causa de Jesús: Legitimidad y límites de un intento de interpretación», incluido en el presente volumen, 51-64.

[17] Cf. E. KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1972[5], 42-48 [trad. esp.: *La llamada de la libertad*. Sígueme, Salamanca 1985]; R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg i.Br. 1959 [trad. esp.: *Reino y reinado de Dios*, Fax, Madrid 1974].

[18] Cf. E. KÄSEMANN, «Das Problem des historischen Jesus», en Íd., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 1, Göttingen 1960, 206-212 [trad. esp.: «El problema del Jesús histórico», en Íd., *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1977, 159-190].

[19] Al respecto, cf. M. HENGEL, *War Jesus Revolutionär?* (CwH 110), Stuttgart 1970 [trad. esp.: *Jesús y la violencia revolucionaria*, Sígueme, Salamanca 1973]; ÍD., *Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur «politischen Theologie» in neutestamentlicher Zeit* (CwH 118), Stuttgart 1971.

[20] Cf. E. FUCHS, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1960, 152-167.

[21] Cf. M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma*, Berlin 1968 [trad. esp.: *Seguimiento y carisma*, Sal Terrae, Santander 1981].

[22] Cf. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1954, 44 [trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987[2]].

[23] Cf. J. JEREMIAS, *Abba*, Göttingen 1966 [trad. esp.: «Abba», en Íd., *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2005[6], 17-89]; W. MARCHEL, *Abba, Père!*, Rom 1971 [trad. esp.: *Abba, ¡Padre!*, Herder, Barcelona 1967].

[24] Cf. H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1970, 231; ÍD., *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972, 23. Para este último escrito, cf. el posicionamiento del autor en W. KASPER, «Redención y liberación: Observaciones sobre la controversia en torno a un libro de H. Kessler», incluido en el presente volumen, 371-375. Me resulta incomprensible cómo E. Hesse y P. Hacker, entre otros, se atreven a realizar especulaciones carentes de todo fundamento sobre supuestos dictámenes míos en el «caso Kessler» sin tomar siquiera en consideración este posicionamiento público.

[25] Para las complejas preguntas sobre el surgimiento de la fe en la resurrección, cf. el número dedicado al tema por la tubinguesa *Theologische Quartalschrift*: ThQ 153/3 (1973). R. PESCH, en su respuesta a mi artículo (*ibid*.), lo malinterpreta en diversos aspectos. Lo que yo persigo no es en modo alguno una teología kerigmática; antes bien, lo que quiero es fundar la cristología en el destino global de Jesús, o sea, tanto en el Jesús terreno como en el Cristo glorificado. Justamente por eso critico su intento, que tiende a irse al extremo contrario, partiendo única y exclusivamente del Jesús terreno y comprendiendo la fe pascual solo como reflexión de la fe dada ya implícitamente en el Jesús terreno. Como han mostrado P. STUHLMACHER y M. HENGEL (*ibid*.), pero también H. KÜNG (en ThQ 154/2 [1974]), esto no hace justicia ni a la comprensión de la fe del Jesús terreno ni a las afirmaciones neotestamentarias sobre las apariciones pascuales.

[26] La expresión «cristología desde abajo» se utiliza en sentidos muy diversos. Por ello puede entenderse una cristología que parte del ser humano en general (como en el caso de Rahner) o una cristología que parte del hombre Jesús (como en el caso de Küng). Sin embargo, ni Rahner ni Küng extraen de este punto de partida las consecuencias que sí extrae Schoonenberg. Pero por «cristología desde abajo» puede entenderse también la cristología de elevación del Nuevo Testamento o la cristología de acreditación y adopción que en ocasiones se derivó de ahí en el siglo II. La pregunta es si cabe trabajar de forma teológicamente razonable con un sintagma tan cargado de prejuicios y tan ambiguo. Al respecto, cf. K. RAHNER, «Die zwei Grundtypen der Christologie» (cf. *supra*, nota 9); ÍD., «Grundlinien einer systematischen Christologie» (cf. *supra*, nota 9), 47, 51s y 55-68; H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes* (ÖF.S 1), Freiburg/Basel/Wien 1970, 557-610 [trad. esp.: *La encarnación de Dios*, Herder, Barcelona 1974]. Para el debate en la teología protestante, cf. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 19662, 26-31.

[27] Cf. P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1969, espec. 85-96 [trad. esp. del orig. holandés: *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona 1972]; ÍD., en K. Rahner, J. B. Metz, P. Schoonenberg et al., *Die Antwort der Theologen*, Düsseldorf 1968, 48-50; ÍD., «Trinität – Der vollendete Bund. Thesen zum dreipersönlichen Gott»: *Orientierung* 36 (1972), 115-117. La declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la filiación divina de Jesús y la Trinidad en AAS 64 (1972), 237-241 [trad. esp. en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Documentos 1966-2007*, BAC, Madrid 2008, 52-57], guarda relación con las tesis de Schoonenberg. Para Schoonenberg, cf. espec. K. REINHARDT, «Die menschliche Transzendenz Jesu Christi»: TrThZ 80 (1971), 273-289; A. SCHILSON y W. KASPER, *Christologie im Präsens* (cf. *supra*, nota 1); cf. también *infra*, nota 42.

[28] P. SCHOONENBERG, «Trinität – Der vollendete Bund» (cf. *supra*, nota 27), 115.

[29] K. RAHNER, «Der dreieinige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte», en MySal (D) II, 328 [trad. esp.: «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en MySal (Esp) II, 359-449].

[30] P. SCHOONENBERG, «Trinität – Der vollendete Bund» (cf. *supra*, nota 27), 116.

[31] *Ibid*., 117.

[32] *Ibid*., 115.

[33] Para el sentido de las afirmaciones neotestamentarias sobre la preexistencia, cf. espec. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel* (cf. *supra*, nota 14), 315-319; E. SCHWEIZER, «Zur Herkunft der Präexistenzvorstellungen bei Paulus», en Íd., *Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963*, Zürich/Stuttgart 1963, 105-109; W. THÜSING, en Íd. y K. Rahner, *Christologie – systematisch und exegetisch* (cf. *supra*, nota 9), 243-256.

[34] F. J. SCHIERSE, «Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung», en MySal (D) II, 128 [trad. esp.: «La revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento», en MySal (Esp) II, 87-123].

[35] Cf. I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, en Íd., *Werke in sechs Bänden* (ed. W. Weischedel), vol. 6, Darmstadt 1964, 303 [trad. esp.: *El conflicto de las facultades*, Alianza, Madrid 2003].

[36] Al respecto, cf. del autor: W. KASPER, «Crisis y nuevo comienzo de la cristología en el pensamiento de Schelling», incluido en el presente volumen, 25-50. En ello debo importantes estímulos a la obra de H. U. von Balthasar.

[37] En el presente contexto no podemos examinar los diversos intentos en la teología, tanto católica (K. Rahner, H. Küng, H. Mühlen, W. Kasper) como protestante (K. Barth, W. Pannenberg, J. Moltmann, E. Jüngel), de repensar la tesis de la inmutabilidad divina y elaborar una comprensión histórica de Dios. Señalemos, sin embargo, las consecuencias políticas de la comprensión trinitaria de Dios. Al respecto, cf. E. PETERSON, «Der Monotheismus als politisches Problem», en Íd., *Theologische Traktate*, München 1951, 45-147 [trad. esp.: *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid 1999].

[38] Al respecto, cf. J. B. METZ, «Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte», en J. B. Metz, J. Moltmann y W. Oelmüller, *Kirche im Prozess der Aufklärung*, München 1970, 74-79 [trad. esp.: *Ilustración y teoría teológica*, Sígueme, Salamanca 1973].

[39] Además de en R. Bultmann (cf. *supra*, nota 5) y en los representantes de una cristología de la «causa de Jesús» (cf. *supra*, nota 16), una cristología marcadamente funcional se encuentra –bajo supuestos del todo distintos– en O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 19582, 243 y 336 [trad. esp. del francés: *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998].

[40] Para la fe de Jesús, cf. H. U. VON BALTHASAR, «Fides Christi», en Íd., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie* II, Einsiedeln 1960, 45-79 [trad. esp.: *Ensayos teológicos* II: *Sponsa Verbi*, Encuentro, Madrid 2003, 47-79]; G. EBELING, «Jesus und Glaube», en Íd., *Wort und Glaube*, vol. 1, Tübingen 1960, 203-254; W. THÜSING, en Íd. y K. Rahner, *Christologie – systematisch und exegetisch* (cf. *supra*, nota 9), 211-226.

[41] Para este planteamiento, cf. también K. RAHNER, «Probleme der Christologie von heute» (cf. *supra*, nota 9), 192-194; ÍD., «Grundlinien einer systematischen Christologie» (cf. *supra*, nota 9), 63s (si bien Rahner, desde su enfoque filosófico-trascendental, utiliza los términos «óntico» y «ontológico» en un sentido distinto de aquel en el que se emplean aquí); véase además H. U. VON BALTHASAR, «Zwei Glaubensweisen», en Íd., *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie* III, Einsiedeln 1967, 89s [trad. esp.: *Ensayos de teología*, vol. 3: *Spiritus creator*, Encuentro, Madrid 2006]; ÍD., *Herrlichkeit* III/2, 2, Einsiedeln 1969, espec. 118-149 [trad. esp.: *Gloria: Una estética teológica*, vol. 7: *Teología. Nuevo Testamento*, Encuentro, Madrid 1998]; J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 163 y 182-184 [trad. esp.: *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2007[14]]; W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie* (cf. *supra*, nota 26), 345-361.

[42] Aquí radica otro límite de la cristología de Schoonenberg. El teólogo holandés defiende una cristología de la presencia de Dios en el hombre Jesús, de suerte que no es la hipóstasis divina del Logos la que sostiene la naturaleza humana de Jesús, sino, al revés, la persona humana de Jesús la que sostiene la palabra de Dios presente en ella (cf. P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen* [cf. *supra*, nota 27], 92-96 y 97-100). Pero entretanto parece haber corregido esta idea (véase ÍD., «Trinität – Der vollendete Bund» [cf. *supra*, nota 27], 116).

[43] Este modo indirecto de hablar de la constitución intracristológica de Cristo lo puso de relieve sobre todo W. PANNENBERG (véase sus *Grundzüge der Christologie* [cf. *supra*, nota 26], 345-349). La idea ha sido retomada y desarrollada por extenso por D. WIEDERKEHR (en «Entwurf einer systematischen Christologie», en MySal [D] III/1, 506-540 [trad. esp.: «Esbozo de una cristología sistemática», en MySal (Esp) III], 402-428).

[44] Mientras que en Nicea y Constantinopla se dice: «creemos» (cf. DH 125 y 150), el Concilio de Calcedonia dice: «enseñamos» (cf. DH 301).

[45] K. RAHNER, «Probleme der Christologie von heute» (cf. *supra*, nota 9), 183.

15

Cristología y pneumatología

La pneumatología como tarea de la teología actual

I. Interés renacido

Hasta hace poco, la teología de la desmitologización y la secularización, en sus distintas variantes, dominaba el campo teológico. Priorizaba la responsabilidad racional de la fe cristiana ante la transformada situación histórica. Esta preocupación en modo alguno está superada. La *fides quaerens intellectum* es, como una y otra vez encarece Edward Schillebeeckx, la preocupación fundamental de toda teología que se entienda a sí misma adecuadamente. Pero la comprensión que importa a la teología –como a todas las demás ciencias– es, en cuanto comprensión humana, una realidad por entero histórica. De ahí que para la teología científica sea un desafío que hoy vuelva a dejarse sentir, en mayor medida que hasta ahora, el interés por la experiencia religiosa directa y que ello se exprese además en un inopinado auge, en parte extraño, pero también prometedor, de movimientos espirituales.

Esta situación transformada conduce a la teología, sin embargo, a un no pequeño aprieto. El atolladero que ya a comienzos del siglo XIX puso de manifiesto Johann Sebastian Drey en su artículo «Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie» [Revisión del estado actual de la teología] y que Georg Wilhelm Friedrich Hegel analizó agudamente de un modo no superado hasta hoy, a saber, la alienación entre el elemento dialéctico y el elemento místico, persiste en principio inalterado. La relación entre cristología y pneumatología es un aspecto de este problema de la relación entre fe y experiencia.

La pneumatología es un terreno en gran medida olvidado de la teología católica. Hasta a los textos del Concilio Vaticano II se les reprochó por parte de observadores no católicos un cristomonismo unilateral, así como el descuido de la dimensión pneumatológica. Se señala que aquí el Espíritu es solo una función de Cristo; sirve para dar repercusión universal a las palabras y obras de Jesucristo y propiciar su apropiación subjetiva. Las consecuencias de esta concepción unilateral se manifestarían sobre todo, según esto, en la doctrina eclesiológica y la praxis eclesial, rígidamente vinculadas a la

ley de Cristo. En una palabra, el aspecto institucional ocuparía el primer plano, mientras que el aspecto carismático y profético no se realizaría plenamente.

Yves Congar ha demostrado que este reproche, de forma tan unilateral, no está justificado. Heribert Mühlen, Gérard Philips, Christian Möller, Henri Cazelles y otros han analizado las afirmaciones pneumatológicas del Concilio. Así y todo, el malestar persiste. Aquí, como en otras muchas cuestiones, se muestra que los textos del Concilio son un impulso y un comienzo más que una conclusión y una respuesta acabada. La teología posconciliar ha acentuado con énfasis la dimensión carismática de la Iglesia sin poder determinar, no obstante, de manera satisfactoria su relación con las estructuras institucionales.

Si abordamos de nuevo este problema partiendo de la relación entre cristología y pneumatología, ello no obedece tan solo a un interés intraeclesial ni intrateológico, ni siquiera a un interés meramente espiritual. No en vano, la doctrina occidental de la Trinidad encontró su fijación magisterial en el Concilio Lateranense IV (1215) al hilo de la última gran confrontación con el espiritualismo entusiasta [*Schwärmertum*], en concreto, con la teología de la historia de Joaquín de Fiore. Este había profetizado una edad del Espíritu y un progreso histórico-salvífico más allá de la edad de Cristo. Tal doctrina de la Trinidad históricamente orientada, rechazada por la Iglesia, se convirtió posteriormente en la base del pensamiento moderno sobre la historia, de la fe en el progreso y del mesianismo salvífico intramundano. La consumación de la historia se espera ya para el presente y se persigue militantemente en la emancipación respecto de Jesucristo y de la prehistoria cristiana. Por lo que atañe a la historia del espíritu, la línea lleva, a través del pietismo de la región alemana de Wurtemberg, a la filosofía del espíritu y de la historia del idealismo alemán y de estas al marxismo. Políticamente, el camino conduce a través de Cola di Rienzo al fascismo (el Duce como el *novus dux* de Joaquín de Fiore) y al espantable sueño de un Tercer Reich en el nacionalsocialismo alemán.

Con ello podría estar ya claro por dónde debería comenzar una teología que no quiera confrontarse solo superficialmente con las grandes fuerzas intelectuales y sociales de la Modernidad: por una nueva determinación de la relación entre cristología y pneumatología. Aquí se decantan teológicamente las decisiones sobre la renovación intraeclesial, así como sobre la relación entre la Iglesia y la sociedad. Sencillamente no es cierto lo que afirma Kant de que con la doctrina de la Trinidad «no se puede hacer nada en el terreno de lo práctico». La doctrina de la Trinidad fue desde el principio, como mostró Erik Peterson, también un problema eminentemente político; y hoy sigue siéndolo en no menor medida.

II. Perspectivas históricas

Es necesario comenzar por un par de observaciones históricas, pues la historia de la pneumatología no ha sido investigada tan a fondo, ni mucho menos, como la de la cristología. Las obras clásicas de la historia de los dogmas ofrecen la mayoría de las

veces solo una información muy general al respecto. Aquí hay que hacer aún mucho trabajo histórico. Pero un móvil decisivo del desarrollo o, mejor, subdesarrollo histórico salta a la vista. La confrontación con el espiritualismo entusiasta hizo que ya desde muy pronto pasara a primer plano la pregunta por los criterios objetivos de la fe, sobre todo la profesión de fe en Cristo. Esto se evidencia ya en Pablo. Su teología debe entenderse, al menos si seguimos a Ernst Käsemann, en gran medida en sentido antientusiasta. Pablo hace hincapié en que «nadie, movido por el Espíritu de Dios puede decir: ¡maldito sea Jesús! Y nadie puede decir: ¡Señor Jesús! si no es movido por el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3). La profesión de fe en Cristo deviene aquí criterio decisivo para el «discernimiento de espíritus». Con ello queda excluida de antemano una pneumatología aislada de la cristología. Sin embargo, en Pablo queda igual de claro que no pueda haber cristología sin pneumatología. Querer hablar de Jesucristo de otra manera que no sea «en el Espíritu» sería, según la Escritura, un esfuerzo vano.

La interpenetración de cristología y pneumatología, a menudo hasta el punto de no poder distinguirlas, persistió en los padres primitivos. En ellos encontramos una marcada cristología del Espíritu. A juicio de Friedrich Loofs, tal cristología representa el modelo cristológico más antiguo. Pero ya pronto fue desplazada por la cada vez más determinante cristología del Logos, a la que le resultaba sospechosa la cristología pneumática del adopcianismo. Esto puede estudiarse muy bellamente en la decreciente importancia para la cristología a partir del Concilio de Nicea (325) de la perícopa del descendimiento del Espíritu sobre Jesús con ocasión de su bautismo en el Jordán. En adelante cobró creciente fuerza la interpretación de la perícopa del bautismo que se encuentra ya en uno de los primeros representantes de la cristología del Logos, Justino: el descenso del Espíritu Santo acaeció meramente como confirmación pública del Espíritu que Jesús ya poseía en virtud de la encarnación del Logos.

Un segundo punto de vista resulta del desarrollo de la doctrina trinitaria. La definición de la consustancialidad del Hijo con el Padre por el Concilio de Nicea (325) [1] propició un conocimiento más claro de la consustancialidad del Espíritu. Pues si el Espíritu no es Dios, entonces, tal y como adujeron Atanasio y Basilio, tampoco puede reconciliarnos con Dios ni configurarnos con la imagen del Hijo. Pero la profesión de fe del Primer Concilio de Constantinopla (381) en el Espíritu como «Señor y Dador de vida»[2] no es, ni de lejos, tan precisa como las formulaciones cristológicas equivalentes de Nicea. También en la posterior teología patrística permaneció la doctrina del Espíritu Santo muy abierta; en Oriente y en Occidente cobraron forma teologúmenos diferentes. Mientras que los griegos hablaban principalmente de que el Espíritu procede del Padre a través del Hijo, en Occidente se impuso desde Agustín la fórmula de que el Espíritu procede del Padre *y* el Hijo (*filioque*). Nadie se escandalizaba de estos usos lingüísticos diferentes. La ruptura al respecto se produjo solo mucho más tarde a consecuencia de un cúmulo de malentendidos, pero también de la creciente incomprensión de la diferente mentalidad global que había detrás de cada una de las fórmulas. Hoy volvemos a saber que estas no difieren tanto en lo que respecta al contenido. Pero resulta significativo que Oriente continúe responsabilizando hoy al *filioque* latino y a la vinculación del Espíritu

al Hijo que en él se expresa del unilateral cristocentrismo occidental y de la eclesiología de fortísimo cuño institucional que de ahí deriva y que incluye la pretensión del papa de ser *vicarius Christi*. Siguiendo tanto a Tertuliano y Agustín como, más tarde, a Pedro Lombardo, el punto de partida de la doctrina occidental de la Trinidad no fueron las distintas personas trinitarias y su actuar histórico-salvífico, sino la esencia una de Dios, que en sí es trina. El modelo representativo adecuado para esta comprensión de la Trinidad es el círculo: el Padre engendra al Hijo, pero el Espíritu es el amor común del Padre y el Hijo (*filioque*). En el Espíritu se cierra, pues, el círculo de la vida intratrinitaria. El Espíritu es, por así decir, lo más íntimo y oculto de Dios. Todo actuar *ad extra* es, en esta concepción, común a las tres personas divinas. Esta concepción llevó a que la importancia de la Trinidad se desplazara de la historia de la salvación a la metafísica.

Así se llegó con el tiempo, tal y como lo formula Joseph Ratzinger, «a una escisión entre metafísica teológica, por una parte, y teología de la historia, por otra». «La doctrina de la Iglesia y la doctrina del Espíritu Santo sufrieron por igual a causa de ello. En adelante, la Iglesia dejó de ser vista desde una óptica pneumático-carismática, para entenderse solo desde la encarnación, de forma demasiado terrenamente cerrada, y terminar siendo interpretada con ayuda nada más que de las categorías de poder propias del pensamiento occidental. Pero de este modo también la doctrina del Espíritu Santo quedó desubicada; en la medida en que no llevaba una existencia miserable en el ámbito de lo meramente edificante, fue absorbida por la especulación general sobre la Trinidad y, por ende, desprovista en la práctica de toda función para la conciencia cristiana».

Distintas son las cosas con la doctrina oriental de la Trinidad. Su punto de partida no es la esencia una de Dios, sino el Padre. Únicamente él es *ho Theós*. No solo el Hijo procede directamente de él, sino asimismo el Espíritu, aunque la procesión del Espíritu está condicionada por la del Hijo. El Espíritu es, valga decir, lo rebosante, lo desbordante del amor revelado en el Hijo; así, él es la revelación de la esencia del Hijo, al igual que este revela la esencia del Padre. En el Espíritu, el amor revelado en el Hijo se autotrasciende de nuevo; en el Espíritu se abre paso hacia fuera, a fin de revelar más ampliamente a Dios. El Espíritu es aquí, por así decir, lo más externo de Dios. Por eso, a través de él actúa Dios también en la creación y en la historia.

Ambas concepciones tienen sus peligros específicos. El «filioquismo» occidental puede llevar a un cristocentrismo unilateral. La Iglesia se concibe unilateralmente desde la encarnación omo *Christus prolongatus*, como *le Christ répandu* (el Cristo extendido, J. B. Bossuet), como el Cristo aún vivo (Johann Adam Möhler). Su objetivo es entonces el enraizamiento en el mundo y la penetración de este, y puede presentársele la tentación de dominarlo. La concepción oriental, por el contrario, puede llevar a una relativa autonomía del Espíritu respecto del Hijo, a una mística que no tiene por qué ser hostil al mundo ni antiinstitucional, pero que bastante a menudo se muestre indiferente frente a la Iglesia como institución y al mundo. Al igual que a la Iglesia católico-romana le acecha el peligro de una transfiguración mundana, de una *theologia gloriae* mundana, a la Iglesia oriental le acecha el de una transfiguración celestial, una gloria celestial en la

tierra. Por eso, la liturgia oriental no se entiende a sí misma como presencialización de la obra salvífica terrena de Cristo, sino como presencialización de la liturgia celestial. Al final, la doctrina trinitaria de la Iglesia oriental corre con ello el peligro de no ser pensada desde un punto de vista histórico-salvífico, sino suprahistóricamente.

Donde con mayor claridad se evidencian las consecuencias de la ruptura entre Oriente y Occidente es en la sacramentología y, consiguientemente, en la Reforma. Esto nos lleva a un tercer motivo del desarrollo histórico. La Iglesia antigua –también la de Occidente– conocía una visión marcadamente pneumatológica de los sacramentos, en especial la eucaristía. La epíclesis, la invocación del Espíritu sobre las ofrendas del pan y el vino, es un importante testimonio litúrgico de ello. La santificación de las ofrendas del pan y el vino era, según esta idea, obra del Espíritu Santo. Esta concepción espiritual fue malentendida en sentido espiritualista durante las controversias sobre la eucaristía de la Edad Media temprana. El mismo Humberto de Silva Candida que en 1054 llevó a cabo la ruptura con Constantinopla introdujo una comprensión rígidamente cristológica de la eucaristía. Ahora se acentuaron las palabras de la institución: «Este es mi cuerpo, esta es mi sangre». Se acentuó la eficacia objetiva de estas palabras *ex opere operato*; se acentuó la presencialización objetiva de Cristo por el sacerdote. Todo ello llevó a lo que seguramente sea el mayor giro que la eclesiología católica jamás ha experimentado, a la transición del mundo de los padres –para quienes los sacramentos eran una acción del Espíritu de Dios, que se servía de modo misterioso de signos visibles– a la Iglesia y la teología medievales y modernas, interesadas más bien en la estructura de los signos sacramentales mismos, así como a una cierta juridización y objetivación.

Las secuelas de la ruptura entre Roma y Constantinopla llevaron por su propia lógica a la ruptura entre Roma y Wittenberg. La teología protestante se opuso a toda *theologia gloriae* y proclamó una *theologia crucis* radical. Pero el *solus Christus* en la doctrina de la justificación, que se dirige contra toda autosuficiencia humana y eclesial, corre peligro de propiciar que el cristocentrismo devenga cristomonismo. El Hijo y el Espíritu se convierten entonces en modos de manifestación del Dios uno. En cualquier caso, tal peligro modalista se hace palmario, en Lutero y está tendencialmente presente hoy en Karl Barth; deviene agudo en Friedrich Schleiermacher y en algunos teólogos protestantes que en la actualidad vuelven a seguirlo en mayor medida que hace diez años. Con ello, la tradición occidental es llevada realmente hasta el extremo. Por eso, la pneumatología difícilmente ofrece una salida al dilema. Contra Roma acentúa Lutero la libertad del Espíritu; contra los entusiastas [*Schwärmer*], la vinculación del Espíritu a los sacramentos y la palabra exterior de Dios. La Reforma nunca consiguió aclarar del todo su posición, a medio camino entre Roma y los entusiastas. La historia de la teología y la Iglesia protestantes es en gran medida una continua oscilación entre estos dos polos, una confrontación entre ambos.

Con ello podría haber quedado claro cuán elevada relevancia ecuménica posee una reorientación de la pneumatología. No en vano, recientemente ha propuesto Lukas Vischer, como un importante elemento para el acercamiento de las Iglesias separadas, la renovación de la epíclesis en todas las Iglesias. En la epíclesis no está en juego solo una

cuestión litúrgica, sino también cómo se entienden a sí mismos, «en el Espíritu», la Iglesia y sus ministerios. La posición protestante tiene su legitimidad y su grandeza en cuanto correctivo crítico. Su *solus Christus* y su *sola scriptura*, fundado en aquel, nos obligan a remontarnos –más allá de toda especulación– a los orígenes y a preguntar por el modo histórico de la revelación de Dios a través de Cristo en el Espíritu Santo, para desde ahí ensayar un nuevo enfoque.

III. Ensayo de un nuevo enfoque en la Escritura

Si buscamos en la Escritura una salida para el dilema, debemos comenzar por la revelación histórico-salvífica de Dios. En la Escritura solo el Padre es caracterizado como *ho Theós*. Él es el punto de partida y la meta de todo acontecer. Se revela en la llegada de su Hijo. El amor de Dios que se autocomunica en el Hijo fluye hacia nosotros a través del Espíritu Santo (cf. Rom 5,5). Las ocasionales fórmulas trinitarias que se encuentran ya en la Escritura no son sino una descripción recapituladora de esta experiencia histórico-salvífica. Si ahora nos preguntamos de forma más precisa por la relación entre Cristo y el Espíritu, en la Escritura encontramos dos series de enunciados que a primera vista transcurren en direcciones opuestas; y todo el complejo problema de establecer una adecuada relación entre cristología y pneumatología puede concentrarse en la pregunta de qué relación guardan entre sí estas dos series de enunciados.

La primera serie de enunciados se encuentra sobre todo en los evangelios. Está marcada por la comprensión veterotestamentaria del Espíritu. Este es el poder de Dios en la creación y la historia. Es, como si dijéramos, el aliento animador y vivificador de Dios que atraviesa la creación entera y, desde el principio mismo (cf. Gn 1,2), todo lo ordena, dirige y vivifica.

La teología de los padres tanto orientales como occidentales acentúa sin cesar esta actividad del Espíritu en la creación. A través de su Espíritu actúa Dios sobre todo en la historia; el Espíritu inspira y capacita carismáticamente a individuos concretos para que realicen actos extraordinarios. *Qui locutus est per prophetas!*, «¡Que habló por los profetas!».

Al Mesías esperado se le considera el portador del Espíritu por excelencia (cf. Is 11,2). Además, para el tiempo postrero se espera una efusión universal del Espíritu (cf. Jl 2,28s; Hch 2,17s). El Espíritu es el poder y la fuerza que engendran la nueva creación, el corazón nuevo, el hombre nuevo (cf. Ez 36,26s; Sal 51,12). A través de él encuentra respuesta, en medio de suspiros, el aguardar y anhelar de las criaturas, que ansían la llegada del reino de la libertad de los hijos e hijas de Dios (cf. Rom 8,19-28). Según el Nuevo Testamento, el Espíritu habita de modo especial en Jesucristo. Este es engendrado por el Espíritu Santo (cf. Mt 1,18.20; Lc 1,35); en el bautismo es establecido por el Espíritu en su ministerio mesiánico (cf. Mc 1,10 par.); actúa en la fuerza del Espíritu (cf. Mc 1,12; Mt 12,28; Lc 4,14.18; y *passim*); en la cruz se ofrece en el Espíritu Santo al Padre como víctima (cf. Heb 9,14); y, por último, es resucitado por el poder del Espíritu (cf. Rom 1,4; 8,11) y, así, él mismo se convierte en un «Espíritu vivificador» (1 Cor

15,45).

En estos pasajes, la cristología parece ser punto menos que una función de la pneumatología. El Espíritu es aquí el omnímodo poder creador y recreador de Dios en el mundo, el poder que también engendra a Jesucristo como nuevo Adán y en la fuerza del cual Jesucristo realiza su obra salvífica. Esta cristología pneumática puede salvaguardar con gran facilidad la relación entre creación y redención y, por ende, la relevancia universal de Cristo. Puede hacer comprensible en la fe que el Espíritu de Cristo actúe por doquier «anónimamente», en todas las religiones, pero también en la cultura, el arte y la ciencia. Con ello, es capaz de «explicar» con mucha más naturalidad de lo que es habitual de qué manera Dios quiere eficazmente la salvación de todos los hombres, incluidos los no cristianos. Por eso, Wilhelm Thüsing, como exégeta, ha llamado con razón la atención sobre el hecho de que el intento de Karl Rahner de dar a la cristología, con ayuda del método trascendental, una amplitud universal, con el fin de hacer así «comprensible» la pretensión cristológica de absolutez, tiene su equivalente bíblico en la pneumatología.

Por bien que puede salvaguardar la universalidad de la pretensión y la relevancia de Jesucristo, la cristología del Espíritu corre también el peligro de perder de vista su singularidad y de interpretar la impar persona de Jesucristo como portador especial y símbolo de un principio crístico universal. Así, resulta comprensible que, poco después de comenzar la evolución doctrinal cristológica en la Iglesia antigua, esta cristología pneumática pareciera sospechosa de adopcianismo y fuera desplazada por la cristología del Logos. Ahora cobró fuerza la segunda serie de enunciados escriturísticos sobre la relación entre cristología y pneumatología. Bajo este segundo punto de vista, el Espíritu es el Espíritu de Cristo (cf. Rom 8,9; cf. Flp 1,19) o el Espíritu del Hijo (cf. Gal 4,6); en efecto, «el Señor es el Espíritu» (2 Cor 3,17). El Espíritu es la realidad presente, la fuerza de irradiación del Cristo glorificado. A través del Espíritu y «en el Espíritu» somos «en Cristo» (ambos enunciados son para Pablo intercambiables); «en el Espíritu» somos «cuerpo de Cristo» (1 Cor 12,13). La tarea del Espíritu es recordar las palabras y obras de Jesucristo (cf. Jn 14,26; 16,13s) y hacer a Jesús presente recordándolo. Según estos pasajes, corresponde al Espíritu recordar la relevancia singular y definitiva de Cristo. Así, la singularidad de Jesucristo puede ser afirmada convincentemente. Pero ahora acecha el peligro contrario. La pneumatología parece, al menos a primera vista, casi una función de la cristología. El Espíritu se asemeja –y no pocos de los intérpretes provenientes de la historia de las religiones así lo han entendido– a una suerte de fuerza impersonal, a un fluido y medio, a una función o, pensando más filosóficamente, a un principio. Es evidente, sin embargo, que no es esta la visión de la Escritura. Según la Biblia, la presencialización de Jesucristo mediante el Espíritu no acontece al modo de la letra muerta, sino en libertad (cf. 2 Cor 3,6-18), de modo no jurídico, sino profético-carismático. El Espíritu, además de recordarnos a Cristo, nos anuncia lo futuro (cf. Jn 16,13) y nos enseña así a hacer obras aún mayores que las que hizo Cristo (cf. Jn 14,12). Él es la promesa (cf. Lc 24,49 y *passim*) y la prenda de esta promesa (cf. 2 Cor 1,22; Ef 1,14). También cabe decir: mediante Cristo ha llegado lo definitiva e insuperablemente

nuevo; el Espíritu pone sin cesar a nuestra disposición esto nuevo en su novedad; él es el espacio abierto de lo siempre nuevo.

Si se consideran con mayor atención, los dos enfoques presentes en la Escritura forman un único gran movimiento. Parte de Dios y alcanza su cima en la plenitud de los tiempos a través de Jesucristo. En Cristo, Dios es ya ahora «todo en todo» (1 Cor 15,28). La eficacia adicional del Espíritu solo puede consistir ya en universalizar la realidad de Jesucristo o, equivalentemente, en integrar en él la realidad entera; y ello, según la ley del cumplimiento sobrepujante: de la creación en Jesucristo y de la realidad [*Wirklichkeit*] de Cristo en la actividad [*Wirksamkeit*] del Espíritu. La superabundancia es el auténtico tema de la historia de la salvación (Joseph Ratzinger). Este tema debemos considerarlo sistemáticamente y con mayor precisión. Pues del carácter escatológico de esta revelación de Dios a través de Jesucristo se sigue la necesidad de que Dios se revele aquí definitiva e insuperablemente como aquel que es.

En este sentido afirma la Escritura: «Dios es amor» (1 Jn 4,16). A través de Cristo, Dios se ha revelado de una vez por todas como este amor que se autocomunica. Ello quiere decir que Dios es, en el Hijo y desde toda la eternidad, amor que se autocomunica y que este amor en el Espíritu es consciente desde toda la eternidad de su propia superabundancia, de su propia libertad. En el Espíritu «se percata» Dios de la posibilidad de una historia que lo trasciende y lo sobrepuja. En Dios, el Espíritu constituye, valga decir, la condición trascendental de posibilidad de la creación y de la historia. El Espíritu es, en consecuencia, el amor que se sobrepuja y supera a sí mismo. Es la alegría y el regocijo desbordantes, la fascinación (Heribert Mühlen) del Padre por su Hijo. Con ello, representa simultáneamente la esencia más íntima (tradición latina) y lo más exterior de Dios, que se sobrepuja a sí mismo y fluye *ad extra* (tradición griega). Aquí no existe, por lo que al contenido se refiere, ninguna oposición excluyente, sino más bien una unidad intrínseca, que puede formularse como sigue: la libertad, la alegría y el resplandor del amor consisten en que este está cabe sí mismo precisamente en tanto en cuanto existe cabe el otro y para el otro.

Esto nos lleva a una nueva fórmula analógica: cuanta más libertad, tanta mayor fidelidad; cuanta más misión, tanto mayor recogimiento; cuanta más acción, tanta mayor contemplación; cuanto mayor universalidad, tanta mayor concreción; cuanta más superabundancia, tanta mayor renuncia (kénosis); y cuanto más entusiasmo, tanta mayor sobriedad, actitud que es inherente al «discernimiento de espíritus» (cf. 1 Cor 14,1s.19). En esta *analogia caritatis* pueden encontrarse Oriente y Occidente. Con ello es posible también desarrollar de modo crítico y creador lo que Hegel intentó pensar como idea concreta y como dialéctica del amor. Pero habría que añadir lo que falta en Hegel: el hecho de que la superabundancia de libertad que implica el amor es siempre mayor. Esta superabundancia impide que se llegue –como en Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Karl Marx– a una identidad de libertad y necesidad, de idea y realidad. La consideración de la dimensión pneumatológica desborda toda lógica y toda dialéctica puras, sin que todo se agote en una extática euforia dionisíaca. El Logos es subsumido [*aufgehoben*] en el Espíritu, es decir, llevado a cumplimiento de un modo sobrepujante.

IV. Una nueva cristología del Espíritu

Ya las reflexiones precedentes muestran cómo una pneumatología profundizada podría ayudar a resolver algunas aporías de la cristología tradicional. Pues si se ha entendido la *analogia caritatis*, según la cual el amor es libre precisamente en la medida en que está por entero cabe al otro, entonces resulta también comprensible que Jesús, este ser humano concreto e inintercambiable con los demás, pueda ser a la vez el Cristo universal, aquel que es el mismo «ayer y hoy y por los siglos» (Heb 13,8). Resulta comprensible que Jesús pueda consumar de forma del todo particular el camino de Israel, que sea enviado solo a la casa de Israel (cf. Mt 15,24) y que simultáneamente, de forma del todo universal, pueda señalar el camino a todos los pueblos (cf. Mt 28,19). Resulta comprensible que Jesucristo, como Señor y cabeza de su Iglesia, esté frente a esta y pueda al mismo tiempo, no obstante, seguir viviendo y actuando en y a través de su Iglesia. Todo ello es posible «en el Espíritu».

Si intentamos pensar algo más a fondo tal cristología del Espíritu, nos vemos remitidos a dos expresiones clave de la teología de escuela: *gratia unionis* y *gratia capitis*. Se corresponden con las dos series de enunciados del Nuevo Testamento sobre la relación entre el Espíritu y Cristo. Con el sintagma *gratia unionis* se alude a la constitución de la realidad divino-humana de Cristo en virtud de la fuerza del Espíritu Santo. La otra expresión, *gratia capitis*, se refiere a la universalización de la realidad de Jesucristo como cabeza de su cuerpo.

Partimos de que la unión con la naturaleza divina representa para la naturaleza humana una gracia singular, que es a un tiempo prototipo y principio de toda otra gracia. A esta concesión de gracia a la naturaleza humana a través de la unión con Dios la teología patrística la llama gráficamente «unción». La teología tradicional suele atribuir tal unción al Logos; en efecto, solo el Logos se ha encarnado y hecho hombre. Sin embargo, la Escritura y muchos padres hablan de una unción de Jesús por el Espíritu (cf. Is 61,4; Lc 4,21; Hch 10,30). Es evidente que ambos extremos solo pueden ser armonizados mediante una relación más profunda entre el *lógos* y el *pneûma*. Si se concibe el *pneûma* como la libertad –que se sobrepuja a sí misma y tiende *ad extra*– de Dios en su amor que se autocomunica, entonces el Espíritu está intratrinitariamente subordinado a la generación del Hijo, pero histórico-salvíficamente es, por el contrario, la condición *sine qua non* y el fundamento posibilitador de –o, por decirlo así, quien prepara el camino a– la encarnación del Logos. En efecto, en el Espíritu y a través del Espíritu, Dios guía la creación hacia su consumación escatológica, que ya ha irrumpido en Jesús. Así pues, el Espíritu es el que crea e Jesús el nuevo Adán y la nueva imagen de Dios. Lucas formula este estado de cosas con suma precisión: Jesús es llamado Hijo de Dios *porque* fue concebido por María de un modo sin parangón por obra del Espíritu Santo (cf. Lc 1,35).

Así pues, el Espíritu crea en un nuevo acto creador la naturaleza humana que asume el Logos. Él confiere a esta naturaleza humana la apertura en virtud de la cual es por entero forma vacía y molde para la autocomunicación de Dios. Merced a la actividad

recreadora del Espíritu, Dios encuentra en Jesús el socio, el aliado que no había encontrado en los demás hombres. Por tanto, la santificación de la humanidad de Jesús por el Espíritu y sus dones no es, a diferencia de lo que piensa la teología de escuela, consecuencia accidental de la santificación por el Logos, sino, a la inversa, el supuesto de esta.

Aquí no podemos ocuparnos de la historia interna que en Cristo tiene la relación del *lógos* y el *pneûma* en el bautismo, la transfiguración, la muerte y la resurrección. Pasamos directamente al envío del Espíritu. La santificación de la humanidad de Jesús es, en efecto, prototipo y principio de la santificación de la humanidad entera. Esta universalización de la realidad de Jesucristo acontece, según la Escritura, mediante el Espíritu. Pero no basta con decir que la tarea del Espíritu consiste en presencializar la persona y la obra de Jesús. Si no se quiere que el Espíritu se convierta en un funcionario de Cristo, hay que decir al menos: el Espíritu presencializa a Jesús en tanto en cuanto este está lleno del Espíritu y es obra de él. Pero eso, pensado hasta el final, significa: la gracia de Cristo es el Espíritu mismo. Con todo, la mayoría de los teólogos se apresuran a añadir a tal afirmación que este obrar agraciado le es solo atribuido (por apropiación) al Espíritu. Son contados los teólogos (Dionisio Petavio, Louis Thomassin, Carlo Passaglia, Matthias Joseph Scheeben, Heribert Schauf) que, con considerables esfuerzos intelectuales, asumen una inhabitación personal (que también se llama «no apropiada») del Espíritu. Pero la relativa independencia de la apropiación de la obra de Cristo únicamente puede hacerse valer si el Espíritu mismo, en su autonomía personal, es la gracia de Cristo. Solo entonces es el Espíritu aquel que, precisamente en la vinculación a la persona y la obra de Cristo, libera. El Espíritu es entonces «el desconocido más allá de la Palabra» (Hans Urs von Balthasar), cuya acción a nadie tutela ni provee de recetas y de hojas de ruta consultables, sino que sitúa en el espacio de la libertad. De ahí que en el Espíritu también la Iglesia pueda concebirse como institución caracterizada por la libertad.

V. Iglesia en el Espíritu Santo

Para concluir, solo podemos formular dos tesis, sin fundamentarlas detalladamente.

Primero, en la Iglesia la dimensión carismática no debe verse en el marco de la estructura institucional. Antes bien, las estructuras institucionales deben ser entendidas, a la inversa, como consecuencia, como signos y materializaciones de la misión del Espíritu. La dimensión carismática es fundamento y raíz de la Iglesia como institución.

Esta tesis puede ilustrarse con una referencia a los inicios de la Iglesia. Hoy existe amplio consenso acerca de que el surgimiento de la Iglesia no puede atribuirse directamente a un dicho fundacional del Jesús histórico. La reunión de los discípulos para formar la Iglesia después de la Pascua aconteció «en el Espíritu»; pero aconteció de manera tal que en ello el Espíritu enlazó con las palabras y obras del Jesús terreno, así como con el círculo prepascual de discípulos. La continuidad entre Cristo y la Iglesia es mediada, pues, principalmente por el Espíritu; la sucesión histórica es un signo de ella,

no la realidad misma. De ahí derivan tanto la legitimidad como los límites de los elementos institucionales de la Iglesia. Salta a la vista que esto podría conllevar consecuencias para la comprensión de la *successio apostolica* y para la cuestión del reconocimiento recíproco de los ministerios entre las Iglesias.

Segundo, el Espíritu no es solo fundamento y raíz de la eficacia de la Iglesia, de sus sacramentos y ministerios, sino también fruto de ello. La dimensión carismática no es un añadido accidental, quizá deseable –si es que no se tiene de antemano por peligroso– pero no absolutamente necesario, porque en caso de necesidad las estructuras «objetivas» también funcionarían sin ella. Sin fecundidad espiritual, las estructuras eclesiales están muertas.

La *repraesentatio Christi* no acaece en virtud del nudo ministerio, sino en cuanto realización tipológica del Espíritu de Cristo, *forma facta gregis ex animo*, «como modelos del rebaño» (1 Pe 5,3). El nudo ministerio, la nuda autoridad y la nuda estructura existen solamente como caso límite extremo. Para Pablo no se trata más que de una eventualidad y una amenaza (cf. Flm 8; 2 Cor 13,2.10). Algo análogo hay que decir de los sacramentos. La tradición hablaba de una recepción espiritual de estos. Pero, por lo general, se limitó a atribuir al Espíritu (como apropiada) esta recepción fecunda, sin caracterizar al Espíritu mismo como fruto de los sacramentos. Con ello, el fruto de la redención quedaba extrañamente abstracto e inane. Se hablaba de renacimiento, justificación y santificación; pero ¿se agota con ello lo que la Escritura llama «ser colmados del Espíritu Santo»? Si queremos hacer justicia a todo el espectro de enunciados escriturísticos sobre el Espíritu, hemos de tomarnos en serio lo que de sobrepujante y desbordante tiene la dimensión carismática. Aquí radica sin duda una justificada preocupación de los entusiastas, quienes exhortaban a la Iglesia a no sofocar el Espíritu (cf. 1 Tes 5,19). Pues hijos de Dios son quienes están movidos por el Espíritu (cf. Rom 8,14). Sin esta dimensión carismática, a la Iglesia le falta algo esencial para alcanzar la plenitud.

La renovación de la Iglesia no puede ser más que una renovación espiritual. La teología tiene que contribuir a ello conceptuando el Espíritu. En efecto, aún nos faltan en gran medida las categorías adecuadas para pensar el *pneûma* diferenciándolo del *lógos* y del *noûs*. Las reflexiones que aquí hemos presentando pretendían plantear una tarea más que formular una solución ya acabada. A lo sumo, se han hecho patentes algunos puntos de partida para una solución que enlace críticamente con la filosofía de la historia de Hegel. Si se lograra avanzar en esta dirección, ello podría representar una contribución a una nueva espiritualidad que parta de que el Espíritu vivo en el corazón de Jesús es la realización sobrepujante del Espíritu que, en medio de suspiros y anhelos, en medio de la búsqueda y la indagación, alienta en nuestro corazón. Este Espíritu no nos empuja fuera del mundo, ni a una huida hacia arriba ni a una huida hacia delante. Él, que actúa por doquier en la creación, nos empuja hacia delante conjuntamente con el mundo, hacia el reino de la libertad de los hijos e hijas de Dios, hacia una libertad que encuentra su cumplimiento en el servicio del amor, pero también en la fiesta de la alegría, la cual anticipa festivamente la irrupción de la nueva creación y puede ser así signo de

esperanza para la llegada del reino de la libertad, que es nuestra esperanza y al que el Espíritu nos quiere también conducir.

---

[1] Cf. DH 125.

[2] Cf. DH 150.

16

«Uno de la Trinidad…»

Nueva fundamentación de una cristología espiritual en la perspectiva de la teología trinitaria

I. El dogma de Calcedonia, a juicio

El credo del cuarto concilio ecuménico, celebrado en Calcedonia en el año 451, se cuenta sin duda entre las grandes fórmulas del cristianismo. Esta profesión de fe en Jesucristo, Dios verdadero y hombre verdadero en una sola persona, se considera una interpretación doctrinal recapituladora del misterio de Cristo. En forma de dogma reproduce el kerigma de la Sagrada Escritura: «Y la Palabra se hizo carne» (Jn 1,14). Con no poca frecuencia se ve en este dogma además una definición sintética de lo cristiano en general. Se habla de un principio divino-humano que, partiendo de su realización prototípica en Jesucristo, se refleja de modo análogo en el misterio de la Iglesia, que «se… compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado»[1]. Así, este dogma expresa el escándalo originario de lo cristiano: Dios en forma humana, Dios en la cruz (cf. 1 Cor 1).

Por eso, no debe sorprendernos que cabalmente el dogma de Calcedonia se haya convertido «en una suerte de causa de polémica» (Peter Stockmeier) y «en un verdadero capote para el toro» (Gerhard Ebeling). Ya en el Evangelio de Juan se formula la objeción: «Siendo hombre, te haces Dios» (Jn 10,33). El eco de esta objeción lo encontramos una y otra vez en la Iglesia antigua: en Celso, en Juliano el Apóstata, en Porfirio. El credo de la Iglesia les parece a estos un gran retroceso respecto de la ilustración de los filósofos y la superación filosófica del politeísmo, de la fe del carbonero, según la cual los dioses se aparecen en forma humana[2]. Hoy encontramos, *mutatis mutandi*, una crítica parecida desde la óptica de una fe filosófica (Karl Jaspers) que reprocha al dogma calcedonense la objetivación del Dios que, por su esencia, es inobjetivable. En sentido análogo, John Hick –desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje– ha hablado recientemente del mito del Dios encarnado[3].

También dentro de la Iglesia y de la teología, Calcedonia ha sido y sigue siendo una piedra de escándalo. Así como este dogma ocasionó en los siglos V y VI la escisión del cristianismo en Iglesias calcedonianas, por una parte, y no calcedonianas (coptos,

jacobitas, armenios, etíopes), por otra, así también en la actualidad existen en la Iglesia opiniones discrepantes sobre Calcedonia. Se ha dicho incluso que en la teología actual el dogma de Calcedonia está sometido a juicio[4]. La razón, sin embargo, no es tanto el hecho de que se entienda este dogma como reto, sino más bien, al contrario, que a menudo no se entiende ya en absoluto y se rechaza como especulación irrelevante e incomprensible para el hombre actual. Ya Martín Lutero, que aprobaba básicamente este dogma, preguntó: «Cristo tiene dos naturalezas. ¿En qué me concierne a mí eso?». Importante para él no era lo que Jesucristo es en sí mismo, sino lo que significa para mí y para nosotros[5]. Philipp Melanchthon y, en mayor medida aún, el pietismo lo siguieron en este punto. La teología liberal asumió de grado esta crítica y, de Friedrich Schleiermacher en adelante, se centró en la crítica del pensamiento metafísico, esencialista[6]. Adolf von Harnack sostenía que las peladas, negativas definiciones de este dogma «carecen de contenido cálido y concreto; del puente que la fe es para el creyente, del puente que lleva de la tierra al cielo hacen una línea aún más delgada que el pelo por el cual los musulmanes esperan entrar algún día al paraíso»[7]. No es difícil encontrar en la teología actual muchas afirmaciones que apuntan en idéntica dirección, en teólogos protestantes tanto como católicos. Casi por doquier se habla de la aporía de la llamada doctrina de las dos naturalezas: así lo hacen Paul Tillich, Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg, Piet Schoonenberg, Hans Küng, Dietrich Wiederkehr y muchos otros[8].

Lo que actualmente se considera el auténtico escándalo no es, sin embargo, el dogma cristológico en sí sino más bien la Iglesia y su dogma, que pretende afirmar de modo históricamente condicionado algo universalmente válido y definitivo sobre Dios[9]. De hecho, hoy somos mucho más conscientes que antaño –gracias a una investigación histórica más profunda– de lo humano e incluso, con demasiada frecuencia, demasiado humano y temporal que también influyó en la formación del dogma calcedonense: rivalidades entre grandes sedes episcopales, entre Alejandría y Antioquía, pero también entre Constantinopla y Roma; el poder imperial y la presión ejercida por los comisarios imperiales, que poco menos que tuvieron que imponer al Concilio la formulación de un nuevo credo; controversias entre escuelas, disputas de monjes, etc. Sin embargo, el compromiso laboriosamente alcanzado en Calcedonia tras vencer múltiples resistencias no perduró mucho tiempo. En seguida devino objeto de una nueva polémica y solo pudo imponerse mediante la interpretación llamada neocalcedoniana –que a su vez sigue siendo polémica hasta hoy– en el siguiente concilio ecuménico (Constantinopla, 553) en circunstancias sumamente desagradables, más aún, vergonzosas. La pregunta parece justificada: ¿cómo puede algo que es fruto de un proceso y está históricamente tan condicionado presentarse con la pretensión de infalibilidad y validez permanente? ¿Cómo puede expresarse lo absoluto en la historia si no es de un modo relativo y provisional?

Pero precisamente estos interrogantes ponen de manifiesto que, a despecho de los desplazamientos de horizonte ocurridos entretanto, la pregunta que está detrás del dogma de Calcedonia sigue siendo hoy, por lo que atañe al contenido, también nuestra pregunta.

Es la pregunta por la unidad y diferencia entre Dios y el ser humano, por el lugar y la relevancia de lo humano en lo cristiano. Se trata de la relevancia definitiva de la humanidad de Cristo para nuestra salvación y de la relevancia de nuestra historicidad humana para la mediación de la salvación. Estos interrogantes constituyeron también, como es sabido, el núcleo de las controversias con los reformadores en el siglo XVI[10]. Así, cabe afirmar que, en una cuestión concreta que hoy a muchos puede parecerles abstracta, alejada del mundo y de la Biblia, para Calcedonia estaba evidentemente en juego la recta comprensión del todo de la fe cristiana. Afectaba a la definición de lo cristiano y de lo *humanum* en lo *cristianum*.

Aquí no queremos tratar de manera abstracta y general esta cuestión teológica fundamental. Nuestro propósito es más bien seguir la pista a –e interpretar– la respuesta que ofreció el Concilio de Calcedonia hace ya más de mil quinientos años. Un par de interesantes resultados de la investigación más reciente nos aporta nuevas y relevantes informaciones al respecto, que podrían servir de base para una reinterpretación actual de Calcedonia.

II. Algunas lecciones de la investigación histórica reciente

La problemática a la que desde el punto de vista de la historia de los dogmas y de la teología se enfrentaba Calcedonia es conocida, por lo que aquí bastará con un breve resumen. Los dos primeros concilios ecuménicos, Nicea (325) y Constantinopla (381), con sus respectivos credos, habían interpretado de modo vinculante el contenido central del kerigma del Nuevo Testamento: el Hijo eterno de Dios, consustancial con el Padre, se hizo hombre en el tiempo por nosotros y nuestra salvación. Esta profesión litúrgica de fe, válida aún en la actualidad, no necesitaba ser ampliada en Calcedonia; incluía *in nuce* toda la fe cristiana[11].

Sin embargo, había devenido necesaria una interpretación más precisa, porque, en lo que hace a la definición de la encarnación, se contraponían dos modelos teológicos que, llevados al extremo, destruían el sentido intrínseco del credo y terminaban en el ámbito de lo herético: el esquema *lógos-sárx* de los alejandrinos, con su acentuación de la unidad de Dios y hombre; y el esquema *lógos-ánthrōpos* de los antioquenos, que subrayaba la distinción de divinidad y humanidad en Cristo[12]. Cuando esta cristología de la distinción empezó a suscitar problemas a consecuencia de algunas expresiones de Nestorio[13], el Concilio de Éfeso (431) afirmó que «uno y el mismo» es desde toda la eternidad Hijo de Dios y se ha hecho hombre en el tiempo y que María puede ser, por lo tanto, llamada con razón «alumbradora de Dios» (*theotókos*)[14]. En cambio, la fórmula de unión de 433, acuñada más bien desde el espíritu de los antioquenos, pero con la aprobación de los alejandrinos, afirmó la distinción de divinidad y humanidad en la unidad de ambas[15]. Pero justo esa distinción en la unidad la negó entonces el pío, pero teológicamente ingenuo monje Eutiques. Este sostenía que la humanidad de Jesús se diluía en la divinidad como una gota de leche en el mar. Así pues, la cuestión era si Cristo solo existía con dos naturalezas antes de la encarnación o también en dos

naturalezas después de esta.

Al principio, el Occidente latino apenas participó en este debate. Pero la falta de profundidad en la especulación fue compensada hasta cierto punto por una mayor claridad en la distinción terminológica. Pues desde Tertuliano era habitual en Occidente la diferenciación entre *natura* y *persona*[16]; Agustín la renovó de modo independiente[17]. A esta tradición recurrió el papa León Magno en su famosa carta doctrinal al patriarca Flaviano, alcanzando con ello un compromiso al menos en el plano de la formulación. Se partía de la profesión de fe en «uno y el mismo» Hijo, nuestro Señor Jesucristo, y esta profesión de fe en la unidad se repetía en la parte central del texto y también al final. Pero se añadía que dentro de esta unidad se salvaguarda la diferencia entre las dos naturalezas. Una y otra permanecen sin confusión ni cambio, pero también sin división ni separación. Jesucristo es, en consecuencia, Dios verdadero y hombre verdadero en una sola persona e hipóstasis[18].

Hasta hace poco se veía en esta fórmula de Calcedonia un triunfo de la teología occidental, tal como se expresa sobre todo en León Magno. A menudo se percibía además en el dogma de Calcedonia una suerte de contraataque dialéctico de la cristología de separación frente al posicionamiento de Éfeso, marcado por la cristología de la unidad, y se quería ver entonces en el Segundo Concilio de Constantinopla (533) victoriosa de nuevo a la cristología neocalcedoniana de la unidad[19]. Solo este concilio trajo consigo, en efecto, la doctrina plenamente madura de la unión hipostática, según la cual la naturaleza humana de Jesús subsiste en la hipóstasis del Logos[20], y plasmó esta cristología «desde arriba» en la chocante fórmula de los monjes escitas: «Uno de la Santísima Trinidad ha sufrido en la carne»[21]. Esta lectura dialéctica de la historia de los dogmas propició el malentendido de que desde Calcedonia era posible fundamentar una cristología «desde abajo», que luego podía contraponerse a la doctrina eclesiástica plenamente desarrollada de la unión hipostática[22].

Tales construcciones han sido refutadas por estudios recientes[23]. Sobre todo las brillantes investigaciones de André Halleux sitúan sobre una nueva base la valoración del Concilio de Calcedonia. Halleux retomó investigaciones anteriores; sus resultados han sido entretanto recibidos tanto por investigadores católicos (en especial Alois Grillmeier) como por estudiosos protestantes (Adolf Martin Ritter, Luise Abramowski).

Basándose en un minucioso análisis del texto y de sus fuentes, Halleux mostró que la definición de Calcedonia solo incluye, en el fondo, dos citas literales de la carta doctrinal del papa León. El resto del texto, por el contrario, está formado a modo de mosaico por fórmulas específicas de la Iglesia oriental, sobre todo de la segunda carta de Cirilo a Nestorio y de la fórmula de unión del año 433, tal como fue interpretada en la carta de Cirilo al patriarca Juan de Antioquía que selló la unión. Incluso la fórmula que se remonta inequívocamente a León, según la cual en la unidad se salvaguarda la singularidad de una y otra naturaleza, fue sometida a una *cyrillisation stilistique*. De ahí se sigue que la fórmula cristológica de Calcedonia constituye una bastante homogénea profesión de fe oriental, más aún, predominantemente cirílica, si bien con un leonino «aguijón en la carne» (Ritter).

Este resultado muestra, primero, que la continuidad del desarrollo doctrinal de la Iglesia es mucho mayor de lo que suele suponerse. Esto vale tanto para la continuidad entre Éfeso y Calcedonia como para la continuidad entre Calcedonia y su interpretación neocalcedoniana por Constantinopla. Lo cual significa que ya no es posible contraponer Calcedonia a Éfeso y Constantinopla e interpretarlo en el sentido de una unilateral cristología «desde abajo», o sea, de una cristología que parte del hombre Jesús. Al igual que en Nicea-Constantinopla y Éfeso, también en Calcedonia nos encontramos ante una cristología que arranca «desde arriba», por el Hijo eterno de Dios, que como «uno y el mismo» se ha hecho hombre en el tiempo.

Segundo, el hecho de partir del símbolo transmitido y la triple acentuación de la unidad en Jesucristo problematizan la caracterización del dogma de Calcedonia como «doctrina de las dos naturalezas»[24]. Si la doctrina de las dos naturalezas no es sino un comentario al símbolo, puede responderse también a la objeción de que en la abstracta fórmula calcedonense se echan en falta referencias histórico-salvíficas. Pues el dogma de Calcedonia se entiende a sí mismo como interpretación del símbolo histórico-salvífico de Nicea-Constantinopla, como interpretación cuyo sentido consiste justo en salvaguardar y defender la dimensión humano-histórica. En consecuencia, el Concilio no quiere ni necesita explicar la dimensión histórico-salvífica y escatológica, puesto que en el símbolo se dice todo lo necesario al respecto; pero sí que quiere y debe proteger lo allí afirmado contra doctrinas que lo vacían y desvalorizan interiormente. Con ello, la cristología calcedonense permanece por principio dentro de la perspectiva trinitaria del símbolo[25].

Tercero, con lo dicho hasta ahora, la acentuación –más intensa que en los enunciados doctrinales previos– de la verdadera humanidad de Jesús es todo menos minimizada. Antes al contrario, supone una revolucionaria brecha en el pensamiento helenístico. Pues la mezcla de divinidad y humanidad en la versión de Eutiques se correspondía por entero con la mentalidad helenística y estaba en agudo contraste con la mentalidad cristiana y su acentuación de la trascendencia cualitativa de Dios respecto del ser humano. Para la Biblia es fundamental, en efecto, que el hombre no es Dios (cf. Ez 28,1-9) y que Dios no es hombre (cf. Nm 23,19; 1 Sm 15,29; Os 11,9). Sobre la base cristiana resulta impensable toda clase de híbrido divino-humano o de ser intermedio. Por consiguiente, Calcedonia, al igual que Nicea, dice en lenguaje helenístico algo en absoluto helenístico, más aún, antihelenístico. Así pues, Calcedonia, con su distinción entre la divinidad y la humanidad, no representa una helenización del cristianismo, sino su deshelenización[26]. El Concilio sustituye la simbiosis y síntesis helenística de ambas naturalezas, la divina y la humana, por el modelo específicamente cristiano de la relación entre Dios y el hombre.

Calcedonia llevó a cabo esta tarea de forma pertinente y con gran claridad. Así y todo, el Concilio no logró plasmar plenamente su respuesta. A la sazón, los términos «naturaleza» e «hipóstasis» en modo alguno se entendían en el sentido técnico posterior. La clarificación definitiva de estos términos solo se produjo gracias a teólogos como Boecio y Leoncio de Bizancio. El Segundo Concilio de Constantinopla pudo recurrir a

sus aportaciones. Pero ¿a qué precio? Pues la doctrina de la enhipóstasis, ¿no priva a la naturaleza humana de Jesucristo de lo esencial, a saber, de su condición de persona? ¿No se descabeza con ello realmente a la naturaleza humana? Además, todo intento de pensar de manera conjunta la verdadera humanidad y la verdadera divinidad en una sola persona, ¿no es en último término contradictorio, en el mejor de los casos expresión de una pura paradoja?

En este punto acude en nuestra ayuda un segundo resultado importante de la investigación de los últimos años. Luise Abramowski[27], retomando sugerencias previas de otros autores, ha mostrado con abundante apoyo documental que la fórmula conciliar de la *asýnchytos hénōsis*, de la «unidad (o unificación) sin confusión», procede de la filosofía del neoplatonismo. Sobre todo en Proclo, esta fórmula sirve para resolver el problema de cómo la realidad puede brotar de lo Uno, ser partícipe de su plenitud y regresar a ello, sin perjuicio alguno de la diferencia entre lo múltiple y lo Uno[28]. La tesis fundamental reza: todo lo causado persevera en su causa, pero también emana de ella y encuentra de nuevo su realización en tanto en cuanto regresa a su origen. Aquí, en consecuencia, vale tanto un «unidos sin confusión» como un «distintos sin separación». Este esquema de mediación fue asumido ya pronto por los padres de la Iglesia, con el fin de interpretar teológicamente no solo la unidad de cuerpo y alma, sino también la esencia del único mediador Jesucristo. En él acaece, en efecto, la mediación entre Dios y el mundo para formar una unidad singular, que libera a la condición humana a su autonomía creatural, llevándola a la vez a su realización suma.

En la fórmula de Calcedonia no estamos, por tanto, ante un mero compromiso alcanzado *ad hoc*, con enunciados puramente negativos o con una mera paradoja. En las cuatro expresiones adjetivas negativas tan a menudo citadas: «sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación», se expresa más bien, en transformación cristiana, una idea filosóficamente concebida. En efecto, en esta fórmula se encauza, desde la visión de la fe cristiana, hacia una respuesta el problema filosófico por excelencia, a saber, la relación entre unidad y multiplicidad o entre identidad y diferencia. Por eso también es cierta la afirmación de que la doctrina de la enhipóstasis de la humanidad de Cristo no implica ninguna deficiencia, sino una perfección última de la humanidad de Jesús. La mayor unidad posible con Dios no amputa ni reduce el ser hombre, sino que lo lleva a su verdadera y plena realización. A través de ello no surge un dualismo ni un paralelismo de dos naturalezas, sino una unidad sin confusión desde Dios, que al mismo tiempo libera lo humano para realizar aquello que le es más propio.

En este punto se añade un tercer resultado de la investigación sobre la historia de los dogmas y la teología. Concierne al sexto concilio ecuménico, el Tercer Concilio de Constantinopla (680-681). Aunque hasta este concilio no llega a su término el desarrollo doctrinal cristológico y aunque Calcedonia solo es plenamente comprensible desde este final, el Concilio de Constantinopla III ha sido considerado hasta ahora en la teología, por regla general y de forma bastante displicente, una suerte de apéndice a Calcedonia y una variación más o menos escolástica, intracristológica de la allí llamada doctrina de las dos naturalezas en la doctrina de las dos voluntades y dos modos de operar en Cristo. El

hecho de que hoy conozcamos con mayor exactitud la magnífica teología de Máximo el Confesor y su metafísica (o cosmología) personal de impronta cristiana[29], que está detrás de Constantinopla III, ha permitido a Joseph Ratzinger clarificar la preocupación profunda de este concilio[30].

El Concilio afirma sin ambages la existencia en Jesucristo de dos voluntades y dos modos de operar «físicos», es decir, nacidos de sus dos naturalezas, pero ve de forma asimismo inequívoca la voluntad humana subordinada de tal manera en obediencia a la voluntad divina que la carnal voluntad humana de Jesucristo se llama y es la voluntad propia del Logos divino. El Concilio invoca para ello Jn 6,38: «Porque no bajé del cielo para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió». Aquí el Logos designa como propia la voluntad carnal de Jesús; pero, pese a su divinización, la voluntad humana no es eliminada[31]. Máximo el Confesor distingue las dos voluntades «físicas», que pertenecen a una y otra naturaleza, de la única voluntad gnómica, que es propiedad de la persona[32]. No se trata de una yuxtaposición simétrica; antes al contrario, se afirma un entrelazamiento en libertad. La asunción del querer humano en la voluntad divina, lejos de destruir la libertad humana, la destraba y la libera.

Pero el verdadero progreso del Tercer Concilio de Constantinopla podría consistir en que ya no piensa la problemática ontológica solo desde la perspectiva de las naturalezas, sino primordialmente desde el punto de vista de la libertad y la persona. Con ello, al término ya de la antigüedad y en las postrimerías de la época patrística, se nos señala el camino para una recepción moderna de la cristología veteroeclesial, recapitulada por este concilio.

III. Perspectivas sistemáticas de una cristología en perspectiva trinitaria

Con lo apuntado al final hemos dado ya el paso del análisis histórico a la presentación sistemática actual. En virtud de lo dicho hasta ahora, ese paso es incluso absolutamente necesario. Pues el dogma de Calcedonia mismo se basa en el principio de la tradición viva. Se entiende a sí mismo como desarrollo interpretativo de la entera fe de la Iglesia, tal cual fue formulada normativamente en el credo nicenoconstantinopolitano. Este, a su vez, es la interpretación recapituladora y vinculante de la Sagrada Escritura. Las controversias anteriores y posteriores a Calcedonia evidenciaron, sin embargo, que la interpretación desarrolladora es condición *sine qua non* de la tradición viva, mientras que la mera repetición en una situación transformada no hace sino entregar la tradición al malentendido o a la pura incomprensión. El Concilio se adhiere así, por consiguiente, al principio de la tradición viva, en la que tradición e interpretación forman una unidad.

Esto, sin embargo, significa asimismo que Calcedonia y Constantinopla III no son solo final, sino inicio de un debate que ayuda a avanzar. No porque fuera falsa, sino porque es verdadera, la enseñanza de estos concilios debe ser considerada una fórmula abierta, autotrascendente, que guía hacia la verdad siempre mayor y más profunda[33]. En consecuencia, el dogma veteroeclesial no puede usarse de modo simple, fundamentalista como directriz de la ortodoxia. La ortodoxia no es un punto de vista fijo,

sino un camino que recorre la Iglesia y que uno recorre con ella. Es cierto que hoy no podemos apartarnos del camino de la Iglesia antigua, pero tampoco podemos quedarnos parados en medio de él; debemos seguir recorriéndolo, ciertamente *eodem sensu*, en el mismo sentido[34].

El gran logro del dogma veteroeclesial, en especial del dogma de Calcedonia, fue atenerse, pese a todas las tendencias helenísticas a la divinización, al escándalo del *lógos sàrx egéneto*, «la Palabra se hizo carne», asegurando así la verdadera humanidad e historicidad de Jesús. Nuestra tarea actual es justo la contraria a la de aquel entonces, y no menos difícil. Para nosotros, a diferencia de lo que ocurría a finales de la antigüedad, la humanidad de Jesús no está amenazada. El peligro que nos acecha no es una falsa divinización, sino una humanización unilateral, una imagen de Cristo reducida en mayor o menor grado a la medida de lo meramente humano. Por eso, la pregunta ante la que hoy nos encontramos reza: a la vista de un extendido ateísmo, ¿cómo podemos hablar de Jesucristo para que en él resulte perceptible Dios de forma nueva y convincente? ¿Cómo podemos pensar, por lo tanto, la unidad de Dios y el ser humano a la altura de nuestra época?

La Modernidad no plantea ya el problema de Dios –si es que acaso lo plantea– en el horizonte de la cosmología, sino en el de la antropología. El ser humano es para nosotros el punto de partida para preguntarnos por el sentido del todo, también para plantearnos la pregunta por Jesucristo. Esa es la razón por la que desde Friedrich Schleiermacher fueron criticadas sobre todo las categorías de Calcedonia y por la que el propio Schleiermacher no buscó su camino en el terreno de la metafísica, sino en el de la subjetividad moderna. Él no parte de la divinidad de Jesús, sino de la intensidad especial de la *conciencia* que Jesús tiene de Dios como el verdadero ser divino en Jesús[35]. Este intento suscitó ya siempre la sospecha de encubrimiento. Pues partiendo de la subjetividad humana únicamente es posible enunciar de forma nueva e inequívoca el dogma de Calcedonia si no se interpreta solo con categorías de conciencia, sino también con categorías ontológicas. Lo que hace falta es, en consecuencia, replantear la pregunta ontológica partiendo del punto de vista de la subjetividad moderna[36].

Tal mediación entre la filosofía moderna de la subjetividad y la ontología clásica puede ensayarse con ayuda sobre todo del concepto de persona[37]. Pues a la persona humana le es inherente, por una parte, existir singularmente en sí y para sí misma y, por otra, estar abierta a la realidad en su conjunto. La antropología moderna (Arnold Gehlen, Helmuth Plessner y Max Scheler, entre otros) habla de la apertura al mundo como del rasgo distintivo de lo humano. Formulándolo con Martin Heidegger, podemos decir: el hombre es existencia, ser-ahí [*Da-Sein*]; en él, el ser está ahí como tal; su conciencia, siempre singular, es un ser-cabe-sí [*Bei-sich-Sein*] del ser[38]. Tal apertura se halla en la base de la inquietud y el desasosiego de la persona humana; esta se halla de continuo en camino, porque, a causa de su apertura infinita, no puede encontrar su cumplimiento definitivo en nada finito. Solo a través del encuentro con Dios –la plenitud de toda la realidad– alcanza la indeterminada apertura del ser humano su determinación última, su cumplimiento y consumación. El acceso «desde abajo» lleva, por lo tanto, a un «giro» en

el pensamiento, porque la pregunta planteada por el hombre «desde abajo» solamente puede recibir una respuesta última «desde arriba», desde Dios. La existencia humana, que se autotrasciende infinitamente (Blaise Pascal), se posee a sí misma solo en tanto en cuanto se debe a algo distinto de sí; es existencia recibida, debida.

Sobre la base de tales consideraciones resulta comprensible y también legítimo que muchos teólogos actuales, a la hora de reinterpretar Calcedonia, no comiencen ya por la cuestión de la relación entre ambas naturalezas en Jesucristo, sino por lo que, según el testimonio de todos los evangelios, constituye el centro de la vida y la persona de Jesús: su comunicación personal con el Padre[39]. En la investigación histórica se reconoce universalmente que Jesús se dirigió a Dios como *abbá* con una intensidad del todo singular y que mantuvo esta unidad personal obedeciendo a Dios hasta la muerte (cf. Mc 14,36)[40]. El hecho de que Pablo transmita la invocación oracional de Jesús en su forma aramea originaria (cf. Rom 8,15; Gal 4,6) muestra que aquí estamos ante una palabra de la tradición especialmente sagrada y ante un recuerdo del uso lingüístico específico de Jesús. Es interesante, sin embargo, que Jesús nunca se incluya junto con sus discípulos en esta invocación. Siempre dice «mi Padre» o «vuestro Padre». Su relación con el Padre es, por consiguiente, singular e intransferible. Él es el Hijo en un sentido singular; nosotros somos hijos e hijas de Dios solo a través de él (cf. Mt 11,27), mediante participación en su Espíritu (cf. Rom 8,15; Gal 4,6)[41].

El ulterior desarrollo doctrinal de la cristología puede ser entendido como una interpretación de este núcleo en la vida y la muerte de Jesús. Pues en la relación con su Padre Jesús existe enteramente desde el Padre y enteramente hacia él. No es nada por sí mismo, pero lo es todo desde el Padre. Él es existencia recibida por antonomasia; debe al Padre su ser y todo lo que es[42]. Existe solo en la medida en que el Padre le dona todo lo que él mismo tiene y es; a saber, su divinidad. Así, Jesús está, por una parte, frente al Padre en obediencia y amor y es, por ende, distinto de él; pero, por otra, es también imagen presencializadora, icono de Dios, en cuyo nombre habla y actúa. Él es, en forma de obediencia humana, existencia de Dios en la historia; la obediencia humana es a un tiempo la obediencia del Hijo de Dios. Pues, en esta unidad en la diversidad y en esta diversidad en la unidad, Jesús es tanto revelación escatológica de Dios como realización escatológica del hombre. En él se revela en el tiempo con definitividad escatológica quién es Dios desde toda la eternidad: relación, amor entre el Padre y el Hijo, un amor que se autorregala y al que el hombre está determinado desde toda la eternidad a ser incorporado a través del Espíritu, un amor que constituye su verdadera dicha.

Nuestra tesis, en consecuencia, reza: en la relación personal de Jesús con su *abbá* y en su envío temporal por el Padre, que ahí se manifiesta y es asumido en obediencia, se revela la relación eterna del Hijo con el Padre y, por lo tanto, de modo indirecto la eterna divinidad del Hijo (preexistencia) y el misterio trinitario en conjunto. De ahí que toda la cristología pospascual y la doctrina trinitaria sean la interpretación y explicación de lo que constituyó el centro y fundamento de la vida, actuación y muerte de Jesús: su singular relación personal con Dios, su Padre. La erróneamente llamada cristología de las dos naturalezas está al servicio –y se encuadra en el marco más amplio– de la

relación personal, en último término trinitaria del Padre y el Hijo. Tomás de Aquino entendió a la perfección esta conexión entre cristología y doctrina trinitaria cuando caracterizó la *missio* temporal del Hijo por el Padre como la forma económica de su eterna *processio* del Padre[43]. Así, vale la fórmula –que a nuestros oídos les suena algo extravagante– acuñada durante la controversia del teopasianismo en el siglo VI: «Uno de la Trinidad ha sufrido en la carne».

Con ello, la Trinidad es gnoseológicamente (*quoad nos*) una consecuencia de la cristología[44]; en ello consiste la aspiración legítima de la cristología «desde abajo», según la cual en lo visible conocemos lo invisible (cf. Prefacio de Navidad). Desde la perspectiva ontológica (*in se*), la Trinidad es, sin embargo, el presupuesto teológico-trascendental de la cristología; en ello consiste la aspiración permanentemente válida de la cristología «desde arriba»[45]. La unidad trinitaria en la diferencia relacional del Padre, el Hijo y el Espíritu es, por así decir, la gramática y la condición de posibilidad de la «unidad diferenciada» de Dios y el ser humano en Jesucristo. La fórmula trinitaria y cristológica de que cuanto mayor es la unidad, tanto mayor resulta también la diferencia y autonomía, constituye además el modelo básico para la determinación de la relación entre Dios y el mundo o entre Dios y el hombre[46]. El amor se convierte así en el sentido del ser.

Esta reinterpretación de la cristología veteroeclesial plantea todavía múltiples preguntas por el ser, la conciencia y la condición personal de Jesús, de las que aquí no podemos ocuparnos[47]. Nos circunscribiremos a una sola de sus consecuencias. Tiene la ventaja de que vuelve a hacer comprensible para nosotros la dimensión soteriológica y espiritual del dogma cristológico. Tal preocupación soteriológica fue decisiva en las controversias vividas antes, durante y después de Calcedonia. La afirmación de Harnack de que este dogma, en lo más profundo, resulta irreligioso es sencillamente falsa[48]. Muy al contrario, en la defensa de la verdadera humanidad de Jesús recurre León Magno al antiguo principio de que no puede salvarse lo que no haya sido asumido por Jesús (*quod non est assumptum, non est sanatum*)[49]. León quería salvaguardar la autonomía de la verdadera naturaleza humana de Jesús en aras de la plena humanidad de la salvación. Pero esto significa: la divinización del hombre –el ideal sumo de la filosofía y la teología griegas– es su verdadera humanización; a la inversa, la plena humanidad del hombre consiste en su divinización. De ahí que el *sacrum commercium*, el intercambio entre Dios y el ser humano, sea el centro de lo cristiano[50].

Más tarde, esta intención soteriológica y espiritual del dogma de Calcedonia fue diluyéndose poco a poco. Lo que era un misterio salvífico se convirtió crecientemente en un misterio intelectual. De hecho, con frecuencia se incurrió en aporías irresolubles. De esta aporía puede ayudarnos a salir una reinterpretación «personológica», que afirma que la unidad en Jesucristo, antes que una simbiosis de naturalezas, es la unidad y comunión cualitativamente singular y lo más personal posible entre Dios y el hombre. Con ello se constituye en prototipo y hontanar de nuestra comunión con Dios. A través de la fe y el bautismo somos, en efecto, conformados con Cristo y, por ende, «admitidos» a su actitud más íntima, a su obediencia al Padre y a su amor entregado por los seres humanos. Tal

cristología evita la nefasta impresión de ser mera especulación; deviene fundamentación de la ética y la espiritualidad cristianas, para las que la contemplación y la acción forman una unidad y en las que el deberse por completo a alguien distinto de uno se traduce en la humildad de quien no quiere ser desde sí mismo, en obediencia, pobreza espiritual y paciencia. En realidad, podríamos enumerar todos los frutos del Espíritu (cf. Gal 5,22s). El punto de partida, el centro, la meta de esta espiritualidad es, como lo fue para el propio Jesús, la oración, que «en la comunión del Espíritu Santo» puede ser no solo la utilización personal del vocativo *abbá*, sino el rezo común del padrenuestro[51].

Semejante cristología espiritual no es una elusión de las cuestiones mundanas que acompañan a la condición cristiana. Si, para tal cristología, teonomía y autonomía no son términos contrarios; si, al contrario, la perfecta comunión y amistad con Dios fundamenta la libertad humana y cristiana, entonces el dogma cristológico se convierte en fundamento de un nuevo humanismo cristiano.

En este punto, las controversias en torno al dogma veteroeclesial vuelven a ser hoy actuales de un modo del todo sorprendente. El magisterio eclesiástico y la teología católica, partiendo de la teonomía de lo cristiano, han negado y combatido durante demasiado tiempo la autonomía moderna[52]. El Concilio Vaticano II representa en esto, como en muchas otras cosas, un giro. Sin embargo, en la actualidad el péndulo vuelve a oscilar en la dirección contraria. A menudo se ensaya no solo una cristología «desde abajo», sino también una antropología y una ética «desde abajo». Se parte entonces de la autonomía humana y se entiende la teonomía más o menos como su horizonte, que en último término no pasa de ser formal, pero no como su concreción material. Entonces, el cristianismo no tiene nada materialmente propio que aportar al humanismo.

La dirección que nos señala la Iglesia antigua es otra. Según ello, la teonomía libera a la autonomía, la posibilita y constituye a la vez la determinación material de la autonomía humana indeterminadamente abierta. Esta es la posición del último Concilio: «En realidad, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado… Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación»[53]. «El que sigue a Cristo, hombre perfecto, se perfecciona cada vez más en su propia dignidad de hombre»[54].

La relación de cristología y antropología puede determinarse más precisamente de un triple modo: como afirmación de todo lo que es veraz, verdadero, bueno y bello en el hombre (*via positionis*); como crítica profética de todas las alienaciones de lo humano y humanitario (*via negationis*); y, por último, como sobrepujamiento creador de lo que parece posible desde un punto de vista meramente humano y, justo en ello, como consumación y realización del hombre en Dios (*via eminentiae*)[55]. De esta triple relación entre cristología y antropología deriva la contribución específicamente cristiana a un mundo más humano, a una civilización del amor. La auténtica contribución del desarrollo doctrinal cristológico de las Iglesias antiguas y su reinterpretación a la luz de la actual exégesis de la Escritura y del mundo es, pues, una ontología trinitaria de la persona y de su consumación en el amor.

[1] LG 8. Al respecto, cf. Y. CONGAR, «Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle», en A. Grillmeier y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. 3, Würzburg 1954, 239-286; F. X. ARNOLD, «Das gottmenschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit», en *ibid*., 287-340.

[2] Cf. A. GRILLMEIER, «Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie. Zur Diskussion um die chalkedonische Christologie heute», en Íd., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg i.Br. 1975, 489.

[3] Cf. J. HICK (ed.), *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh, 1979.

[4] Cf. B. SESBOÜÉ, «Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives»: RSR 65 (1977), 45-79.

[5] M. LUTERO, «Predigt 520» (14 de mayo de 1525), en WA 16, 228s. Cf. P. MELANCHTHON, *Loci communes* (1521), Introd.: *Hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere, non, quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri*, «Conocer a Cristo es conocer sus beneficios, no reflexionar sobre lo que estos [los escolásticos] enseñan: sus naturalezas, sus modos de encarnación», en Íd., *Werke* II/1 (ed. R. Stupperich), Gütersloh 1952, 7.

[6] Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* 2, § 96 (ed. M. Redeker), Berlin 1960, 48-58 [trad. esp.: *La fe cristiana*, Sígueme, Salamanca 2013].

[7] A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, Freiburg i.Br. / Leipzig 18943, 397.

[8] Pruebas concretas pueden verse en B. SESBOÜÉ, «Le procès contemporain de Chalcédoine» (cf. *supra*, nota 4). Cf. también C. SCHÖNBORN, «"Aporie der Zweinaturenlehre". Überlegungen zur Christologie von Wolfhart Pannenberg»: FZPhTh 24 (1977), 428-445; y la respuesta de W. PANNENBERG, «Zur "Aporie der Zweinaturenlehre". Brief an Christoph von Schönborn»: FZPhTh 25 (1978), 100-103.

[9] Cf. A. GRILLMEIER, «Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie» (cf. *supra*, nota 2), 89s. Precisamente esta era la pregunta fundamental en el debate sobre la infalibilidad desencadenado por H. Küng.

[10] Cf. Y. CONGAR, «Regards et réflexions sur la christologie de Luther», en A. Grillmeier y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon* (cf. *supra*, nota 1), 457-486; ÍD., *Martin Luther. Sa foi, sa réforme*, Paris 1983, 105-134; M. LIENHARD, *Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie*, Göttingen 1980 (orig. francés: *Luther témoin de Jésus-Christ*, Paris 1973); T. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980.

[11] Para el credo nicenoconstantinopolitano, cf. J. N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972 [trad. esp. del orig. inglés: *Primitivos credos cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1980]; K. LEHMANN, «Dogmenhermeneutik am Beispiel der klassischen Christologie», en B. Casper (ed.), *Jesus – Ort der Erfahrung Gottes. Mit Beiträgen von B. Casper u. a*. (FS B. Welte), Freiburg i.Br. 1976, 180-209; así como la visión de conjunto sobre la bibliografía y sobre la investigación que ofrece W. D. HAUSCHILD, «Grundprobleme altkirchlicher Dogmengeschichte»: EvTh 28 (1984), Suplemento, 4-32, espec. 25-32.

[12] Para estos dos modelos, cf. A. GRILLMEIER, «Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon», en Íd. y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon*, vol. 1, Würzburg 1951, 67ss; ÍD., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I, Freiburg i.Br. 1979 [trad. esp.: *Cristo en la tradición cristiana*, Sígueme, Salamanca 1997].

[13] Para una nueva valoración de Nestorio, cf. ÍD., «Das Scandalum oecumenicum des Nestorios in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht», en Íd., *Mit ihm und in ihm* (cf. *supra*, nota 2), 245-282; ÍD., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I (cf. *supra*, nota 12), 707ss.

[14] Cf. DH 250s.

[15] Cf. DH 272.

[16] Para Tertuliano, cf. R. CANTALAMESSA, *La christologia di Tertulliano* (Par. 18), Freiburg i.Br. 1962; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* (cf. *supra*, nota 12), 241-257.

[17] Para Agustín, cf. W. GEERLINGS, *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins* (TThSt 13), Mainz 1978; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* (cf. *supra*, nota 12), 594-604.

[18] Cf. DH 301s.

[19] El estado actual de la investigación en lo relativo al neocalcedonismo sería en este contexto otro tema específico importante, del que aquí, sin embargo, todavía no podemos ocuparnos. Una excelente síntesis y valoración del debate puede encontrarse en A. GRILLMEIER, «Der Neu-Chalkedonismus», en Íd., *Mit ihm und in ihm* (cf. *supra*, nota 2), 371-385. Según esto, la interpretación neocalcedoniana de Calcedonia, en la forma en que se impuso en el Segundo Concilio de Constantinopla (553) y en la tradición subsiguiente, en Occidente merced sobre todo a la influencia de Tomás de Aquino, se halla (a diferencia de la provisional, históricamente condicionada y ambivalente terminología de la teología neocalcedoniana en sentido histórico estricto, que está al servicio de la mediación) en inequívoca continuidad con Calcedonia, en especial si este concilio se interpreta a la luz de la investigación reciente que presenta Grillmeier.

[20] Cf. DH 424-430.

[21] Cf. DH 424 y 432. Para esta fórmula, cf. A. LACHENSCHMID, «Theopaschismus», en LThK2 10, 83; J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, 91-120; A. M. RITTER, «Dogma und Lehre der Alten Kirche», en HDThG I, 274ss.

[22] Así procede P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen*, Einsiedeln 1969, 52ss [trad. esp. del orig. holandés: *Un Dios de los hombres*, Herder, Barcelona 1972]. Considerablemente más cauto es K. RAHNER, «Jesus Christus – Sinn des Lebens», en Íd., *Schriften zur Theologie* 15, Einsiedeln 1983, 206-216, espec. 220ss. Desde el punto de vista histórico, la caracterización del neocalcedonismo dada por K. Rahner es imprecisa. Desde el punto de vista dogmático y sistemático, justo en este punto radica, ciertamente, la diferencia con la cristología de H. U. von Balthasar y, en consecuencia, el núcleo de la diferencia entre ambos autores en la doctrina de la Trinidad. Si las ideas sobre la historia del dogma que aquí se han presentado son correctas, no se podrá por menos de asentir con el punto de partida dogmático de Balthasar. La elaboración especulativa –determinada en elevada medida por la mística de Adrienne von Speyr– de estos hechos dogmáticos, en especial la inserción de la kénosis histórico-salvífica en la Trinidad inmanente misma, influencia de la sofiología de S. Bulgakov y, en último término, de Hegel, debería, sin embargo, discutirse expresamente. Para las cuestiones que aquí se plantean, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 11 [trad. esp.: *Teodramática* V: *El último acto*, Encuentro, Madrid 1995], así como las observaciones de W. BREUNING y W. LÖSER en W. Breuning (ed.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie* (QD 101), Freiburg i.Br. 1984, 18 y 26ss.

[23] Bibliografía sobre el dogma cristológico de Calcedonia: M. RICHARD, «L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'incarnation»: MSR 2 (1945), 5-32 y 243-270; A. GRILLMEIER y H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 vols., Würzburg 1951-1954 (importantes en el presente contexto son sobre todo las contribuciones de A. Grillmeier, U. Ortiz de Urbina, C. Möller y K. Rahner); R. VON SEILERS, *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey*, London 1953; H. M. DIEPEN, «Le Trois Chapitres au concile de Chalcédon»: MSR 11 (1954), 89-92; ÍD., *Douze dialogues de Christologie ancienne*, Rom 1960; H. DÖRRTE, «*Hypóstasis* (Hypostasis). Wort- und Bedeutungsgeschichte»: NAWG.PH (1955), 35-92; E. L. FORTIN, «The Definitio Fidei of Chalkedon and its Philosophical Sources»: StPatr 5/3 (= TU 80), Berlin 1962, 489-498; P. T. CAMELOT, *Ephesus und Chalkedon* (GÖK 2), Mainz 1963 [trad. esp. del orig. francés: *Éfeso y Calcedonia*, Eset, Vitoria 1971]; T. SAGI-BUNIC, «"Duo perfecta" et "duae naturae" in definitione dogmatica Chalcedonensi»: *Laurentianum* 5 (1964), 3-70, 203-244 y 321-362; ÍD., *«Deus perfectus et homo perfectus» a Concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451)*, Roma 1965; J. LIÉBAERT, «Christologie», en HDG III/1a; R. CANTALAMESSA, *Tertullian et la formule christologique de Chalcédoine*: StPatr 9/3 (= TU 94), Berlin 1966, 139-150; J. I. GONZÁLEZ FAUS, «La discusión holandesa sobre Calcedonia»: SelTel (1972), 168-182; ÍD., «Relectura de Calcedonia»: *ibid*., 183ss; A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm* (cf. *supra*, nota 2); J. SANNA, «Indicazioni per una interpretazione del dogma di Calcedonia»: *Miscellanea Lateranense* 50/51, Roma 1975, 226-253; A. DE HALLEUX, «La définition christologique à Chalcédoine»: RTL 7 (1976), 3-23 y 155-170; R. MARLÉ el al., en RSR 65 (1977); J. HICK (ed.), *Wurde Gott Mensch?* (cf. *supra*, nota 3); A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* (cf. *supra*, nota 12); P. STOCKMEIER, «Das Konzil von Chalkedon», en J. Blank y G. Hasenhüttl (eds.), *Glaube an Jesus Christus*, Düsseldorf 1980, 102-116; P. SCHOONENBERG, «Denken über Chalkedon»: ThQ 160 (1980), 295-305; L. ABRAMOWSKI, *Drei christologische Untersuchungen*, Berlin 1981; L. R. WICKHAM, «Chalkedon», en TRE 7, 668-675; B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine*, Paris 1982; A. M. RITTER, «Dogma und Lehre in der alten Kirche» (cf. *supra*, nota 21), espec. 261-270.

[24] Así lo señala con razón E. SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1983, 533.

[25] La perspectiva trinitaria del símbolo la ha puesto nuevamente de relieve sobre todo H. DE LUBAC, *Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses*, Einsiedeln 1975 [trad. esp. del orig. francés: *La fe cristiana*, Fax, Madrid 1970], defendiéndola frente a la estrecha interpretación cristológica de O. CULLMANN, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse* (ThSt[B] 15), Zollikon/Zürich 1949 [trad. esp. del orig. francés: «Las primeras confesiones de fe cristianas», en Íd., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Studium, Madrid 1971, 63-122].

[26] Así lo sostiene A. GRILLMEIER, «Moderne Hermeneutik und altkirchliche Christologie» (cf. *supra*, nota 2), 538-540.

[27] Cf. *supra*, nota 23.

[28] Cf. espec. W. BEIERWALTES, *Proclos. Grundzüge seiner Metaphysik* (PhA 24), Frankfurt a.M. 1965.

[29] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximos' des Bekenners*, Einsiedeln 1961; L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965; J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, 177-206; A. RIOU, *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur* (ThH 22), Paris 1973.

[30] Cf. J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984, 33-37 [trad. esp.: *Miremos al Traspasado*, Fundación San Juan, Sevilla La Nueva (Madrid) 2007].

[31] Cf. DH 556.

[32] Cf. H. G. BECK, «Die frühbyzantinische Kirche», en HKG II/2, 41 [trad. esp.: «La primitiva Iglesia bizantina», en MHI II, 572-687]. Para el trasfondo global, cf. W. ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, Berlin 1957, espec. 230-257.

[33] Cf. K. RAHNER, «Probleme der Christologie von heute», en Íd., *Schriften zur Theologie* 1, Einsiedeln 1954, 169s [trad. esp.: «Problemas actuales de cristología», en Íd., *Escritos de teología* 1, Taurus, Madrid 1961, 167-221].

[34] Cf. DH 3020.

[35] Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* 2, § 94 (cf. *supra*, nota 6), 43ss.

[36] Esta era la aspiración, así como el gran mérito de K. Rahner, a quien en este punto me supe vinculado desde el principio. Cf. W. KASPER, *Lo absoluto en la historia: Filosofía y teología de la historia en el pensamiento del último Schelling* (OCWK 2), Sal Terrae, Santander 2017 (orig. alemán: Mainz 1965). La crítica que se centra en exclusiva en que se parte de la subjetividad moderna y censura esto como idealismo ignora esta preocupación ontológica y el hecho de que con ello se adopta la posición del realismo.

[37] Cf. M. MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 19643, 160ss.

[38] Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1960^{9}, 15ss [trad. esp.: *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid 2003].

[39] Este nuevo enfoque goza de unanimidad, si bien con acentos diversos en los detalles. Quien más honda y detalladamente lo formula es W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 335ss [trad. esp.: *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974]. Cf. también K. RAHNER, «Probleme der Christologie von heute» (cf. *supra*, nota 33), 181s; ÍD., en Íd y W. Thüsing, *Christologie – systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlage für eine interdisziplinäre Vorlesung* (QD 55), Freiburg i.Br. 1972, 28ss [trad. esp.: *Cristología: Estudio teológico y exegético*, Cristiandad, Madrid 1975]; W. KASPER, *Jesús el Cristo* (OCWK 3), Sal Terrae, Santander 2013, 249ss; ÍD., *El Dios de Jesucristo* (OCWK 4), Sal Terrae, Santander 2013, 279ss; H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* II/2: *Die Personen des Spiels: Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 136ss [trad. esp.: *Teodramática* III: *Las personas del drama: El hombre en Cristo*, Encuentro, Madrid 1994]; D. WIEDERKEHR, «Entwurf einer systematischen Christologie», en MySal (D) III/1, 566ss [trad. esp.: «Esbozo de una cristología sistemática», en MySal (Esp) III, 447ss]; ÍD., en MySal (D) vol. supl., 220ss; J. RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten* (cf. *supra*, nota 30), 15ss.

[40] Cf. J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966 [trad. esp.: «Abba», en Íd., *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 20056, 17-89]. Para el mantenimiento de la relación con Dios como *abbá* incluso en la muerte de Jesús es importante sobre todo la interpretación del grito de abandono de este: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34). Puesto que aquí se trata de una cita del Salmo 22, estas palabras no pueden interpretarse como expresión de desesperación; antes bien, deben entenderse como expresión de confianza. «En la oscuridad del "abandono por Dios", Jesús se dirige en la oración a Dios» (R. PESCH, *Das*

Markusevangelium, Parte II, Freiburg i.Br. 1977, 495). Es muy útil la interpretación de H. GESE, «Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles», en Íd., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge für biblische Theologie*, München 1974, 180-201.

[41] Por desgracia, el aspecto pneumatológico no puede ser desarrollado aquí en detalle. Al respecto, cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo* (cf. *supra*, nota 39), 372ss y 377ss; ÍD., *El Dios de Jesucristo* (cf. *supra*, nota 39), 322ss; H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* II/2 (cf. *supra*, nota 39), 167ss.

[42] Cf. sobre todo Jn 5,20; 8,26-28.38.40; 15,15; 17,8.11s.22.

[43] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th*. I q. 43 a. 1.

[44] Este íntimo vínculo entre la cristología y la doctrina de la Trinidad fue acentuado ya pronto –siguiendo a M. Schmaus y K. Rahner– por W. Breuning, a quien están dedicadas estas líneas. Cf. W. BREUNING, «Trinitätslehre», en H. Vorgrimler y R. van der Gucht (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, vol. 3, Freiburg 1970, 21-36; ÍD., «Gott/Trinität», en NHThG1 2, 133-149 [trad. esp.: «Dios-Trinidad», en DCT 1, 249-262].

[45] Al respecto, cf. W. KASPER, «Nuevos enfoques en la cristología actual», incluido en el presente volumen, 195-221, aquí 197-200; ÍD., «Nuevos enfoques en la cristología actual: Profundización», incluido en el presente volumen, 222-243, aquí 222-226.Al respecto, cf. W. KASPER, «Nuevos enfoques en la cristología actual», incluido en el presente volumen, 195-221, aquí 197-200; ÍD., «Nuevos enfoques en la cristología actual: Profundización», incluido en el presente volumen, 222-243, aquí 222-226.

[46] Cf. K. RAHNER, «Probleme der Christologie von heute» (cf. *supra*, nota 33), 183.

[47] En una cristología que parta de la relación de Jesús con su *abbá*, la estancada cuestión neoescolástica sobre la conciencia humana de Jesús puede resolverse presumiblemente de forma mucho más natural de lo que resultaba posible en la tradición.

[48] Cf. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II (cf. *supra*, nota 7), 397.

[49] Al respecto, cf. A. GRILLMEIER, «Quod non assumptum – non sanatum», en LThK2 8, 954-956.

[50] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* III, Einsiedeln 1980, 224ss [trad. esp.: *Teodramática*, vol. IV: *La acción*, Encuentro, Madrid 1995].

[51] Estímulos esenciales para tal espiritualidad trinitaria pueden encontrarse en K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976 [trad. esp.: «Tesis para una ontología trinitaria», en Íd., *Tras las huellas de Dios: Ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005, 21-81]. L. OEING-HANHOFF, «Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person», en W. Breuning (ed.), *Trinität* (cf. *supra*, nota 22), 143-182, ofrece una visión de conjunto y una importante inspiración para proseguir el debate.

[52] Cf. W. KASPER, «Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt», en H. Weber y D. Mieth (eds.), *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute* (FS Alfons Auer), Düsseldorf 1980, 17-41.

[53] GS 22; cf. *ibid*., 21 y 41.

[54] GS 41.

[55] Cf. W. KASPER, «Cristología y antropología», incluido en el presente volumen 379-406.

17

Carta sobre el «nacimiento virginal»

Querido hermano en el sacerdocio:

Me has escrito una larga carta en la que expones las dificultades que encuentras en el artículo del credo: «Nació de Santa María Virgen». No eres el único que se enfrenta con estos problemas. En estas últimas semanas, en las que tantas cosas absurdas y falsas se han difundido sobre el tema en los medios de comunicación, muchos otros hermanos en el sacerdocio me han confesado que no saben cómo arreglárselas con esta verdad de fe y que prefieren dejarla estar. Algunos incluso se saltan las palabras sobre la Virgen María cuando rezan el canon de la misa. Y ello, por no decir nada de las dificultades de muchos fieles, a los que, aun con la mejor voluntad, resulta difícil transmitirles este tema.

Tales dificultades de fe son en realidad inevitables en la vida de un cristiano actual. Incluso tienen su legitimidad en la fe, al menos siempre que uno no absolutice el juicio –o no juicio– que sostiene en ese momento y se mantenga por principio abierto al todo mayor de la comunidad de fe eclesial. Tales dificultades pueden ser también procesos de crecimiento. ¿Acaso no hemos vivido ya a menudo la experiencia de que, después de un periodo más o menos largo de inseguridad y cuestionamiento, de repente nos advienen nuevas vislumbres y certezas y entendemos de forma por completo nueva antiguas verdades? En realidad, las dificultades de fe solo son malas cuando uno piensa que ha roto de una vez por todas con una verdad de fe.

No pretendo demostrarte teológicamente en esta carta el nacimiento virginal de Jesús. ¿Cómo podría hacerlo? Pero sí que quiero contarte algo de mi propia historia con este tema. Quizá ello te ayude a avanzar un poco.

En mi juventud y durante mis años universitarios –esto fue mucho antes del Concilio–, yo, al igual que probablemente la mayoría de los cristianos católicos de la época, no tenía en el fondo ningún problema serio con esta cuestión. Creíamos sin más en el nacimiento virginal de Jesús, pero no nos preguntábamos por su sentido más profundo. Cuando luego, ya en el posconcilio, afloraron de golpe tantas preguntas en apariencia nuevas –en realidad, hacía tiempo que estaban en el ambiente, pero habían sido acalladas–, me vi confrontado con los problemas exegéticos y fundamentales que se plantean. Fiel a la tradición de Tubinga, yo no quería –dada la unánime tradición eclesial– negar la cuestión, como en una ocasión me reprochó Joseph Ratzinger, que a la

sazón aún era profesor universitario. (Entretanto, hace ya tiempo que nos pusimos de acuerdo al respecto). No obstante, por el momento dejé el tema abierto.

Pero cuanto más tiempo pasaba, tanto más intensa era la sensación de que esta no podía ser una posición definitiva para un catedrático de teología dogmática. Y, sobre todo, quería presentarme sinceramente ante la comunidad al celebrar la eucaristía. Así que un día fui a la biblioteca de la universidad y tomé en préstamo casi todo lo que en aquellos momentos había publicado sobre el tema. Aún me acuerdo bastante bien de las dos altas torres de libros que poco después se alzaban sobre mi escritorio. Luego, me encerré durante unas dos semanas. En este tiempo aprendí mucho, pero no puedo decir que al terminar ese encierro tuviera las cosas en realidad más claras. Al final hube de constatar con bastante sobriedad que, desde un punto de vista puramente histórico, poco puede demostrarse en un sentido u otro. Es cierto que la visión tradicional ha sido cuestionada por la crítica histórica; pero esta crítica, si es verdaderamente crítica, tampoco puede demostrar sin más lo contrario. Así pues, el resultado al principio fue tablas.

Mucho más tarde expuse con suma concisión en el manuscrito del *Catecismo católico para adultos* las razones que explican la imposibilidad de decidir esta cuestión con los solos medios de la exégesis histórico-crítica. Toda vez que estas páginas se mantuvieron en general en las revisiones subsiguientes, en ellas (ed. al., 174-176; ed. esp., 188-190) puedes leer todo lo esencial.

El método histórico-crítico es, sin lugar a duda, relevante en la teología actual; el Concilio incluso nos obliga a los teólogos a hacer uso de él. Pero, como sabemos por el debate hermenéutico actual, no lo es ni mucho menos todo. En efecto, la Biblia, aunque uno la ausculte con los medios de la historia literaria y de la historia de las formas y de la redacción en busca de los géneros literarios de la época y la interprete en consonancia con ello, está por principio abierta a la interpretación que la tradición eclesial ha dado desde el principio mismo –y con consenso total– a los relatos de Mateo y Lucas. Por lo demás, esta no es solamente la tradición de la Iglesia católica y de las Iglesias ortodoxas, sino también la convicción aún sobrentendida de los reformadores. A todas las Iglesias las une el credo común, que contiene la frase: *natus ex Maria virgine*.

Ahora bien, en la actualidad se dice a menudo –y tú también insinúas esto en tu carta– que desde la Ilustración ha surgido para nosotros una nueva situación, en la que ya no podemos asumir la tradición incuestionada. Esto suena de algún modo verosímil. Sin embargo, durante los recientes y más que superficiales debates, una tarde en la que tenía algo de tiempo libre y decidí leer –tomándolos esta vez de mi propia biblioteca– algunos textos de los primitivos padres de la Iglesia, me vi obligado, para mi sorpresa, a cambiar de opinión. Ellos no conocían aún, desde luego, nuestros refinados métodos actuales. Pero mucho de lo que hoy mucha gente difunde como el último grito de la investigación era ya sabido. Pues sus adversarios judíos y paganos les señalaban de forma bastante triunfalista que la voz hebrea *'almah* en Is 7,14 no debe traducirse por «virgen», sino por «muchacha» y que así se había hecho, a diferencia de la Septuaginta –utilizada por los cristianos–, en las versiones griegas de Símaco y Teodoción. El argumento adicional de

que también los mitos paganos relatan nacimientos virginales les venía a las mil maravillas a estos adversarios de los cristianos. Así pues, la tradición de fe del nacimiento virginal de Jesús no pudo surgir por ingenuidad e ignorancia. Bajo este aspecto, hoy no nos encontramos en una situación fundamentalmente distinta de la que vivieron los cristianos de siglos anteriores.

En otro sentido, sin embargo, la situación se ha transformado espectacularmente. Pues si se examina algo más de cerca la historia de la negación moderna del nacimiento virginal de Jesús, uno cae enseguida en la cuenta de que, en el fondo, no fueron las supuestamente nuevas conclusiones histórico-críticas las que resultaron determinantes, sino más bien ciertas nuevas posiciones cosmovisionales que se sirvieron de los medios históricos. Esto puedes encontrarlo fácilmente en la obra en cinco volúmenes *Geschichte der neueren evangelischen Theologie* [Historia de la teología evangélica moderna] de Emmanuel Hirsch, bellamente escrita a pesar de numerosas deficiencias en los detalles, toda ella un amplio alegato a favor de la teología de la Ilustración y de la teología liberal. Pues toda la crítica moderna de los milagros está ya preparada en Baruch de Spinoza y los deístas ingleses. No confiesan ya al Dios vivo de la historia, tal como lo atestigua la Biblia; antes bien, enseñan un Dios pensado de forma panteísta o deísta (si me permites aquí, en aras de la brevedad, estas caracterizaciones algo generales). En estos sistemas ya solo existe el orden natural de las cosas, que es a un tiempo el orden divino. Como ves, todo esto se encuentra muy alejado del testimonio bíblico del Dios que actúa y auxilia de forma concreta, corporal e histórica. Aquí, por el contrario, el mundo es un sistema cerrado, del que no existe salida alguna.

Pero, cuando relata el nacimiento virginal de Jesús, tal como lo presentan Mateo y Lucas y como lo entiende la tradición eclesial, ¿no quiere decir el Nuevo Testamento cabalmente que con él Dios ha establecido un comienzo del todo nuevo, inderivable de las leyes del mundo y ha fundado nueva esperanza en una situación en la que los seres humanos, por sus propias fuerzas, no eran capaces de encontrar salida alguna?

Me responderás, y de hecho ya lo dices en tu carta, que tú en modo alguno niegas la confesión cristológica de fe en Jesús como el nuevo Adán y el Hijo de Dios. Pero preguntas si para ello se necesita además el artículo de fe mariológico. A buen seguro, tienes razón en la medida que el centro de nuestra fe no es la mariología, sino la cristología.

Esta idea me parece de capital importancia para la predicación actual. A la vista de la situación de fe en que se encuentran la mayoría de las personas en nuestra sociedad, debemos concentrarnos en mayor medida que hasta ahora en lo fundamental y esencial. Por eso considero en extremo erróneo, más aún, irresponsable confrontar directamente con sutiles cuestiones mariológicas a muchos que siguen siendo cristianos por inercia o que en la práctica ya no lo son, como es el caso de la mayoría de los telespectadores. Con ello se plantean los problemas equivocados en el lugar equivocado y se empuja a otras personas a situaciones decisionales por entero inadecuadas. ¿Cómo hacerle «verosímil» el nacimiento virginal a alguien para quien Dios y Jesucristo no representan antes una realidad viva? Nada es, ciertamente, más fácil y barato que ridiculizar sin

remedio esta verdad ante semejante audiencia con un par de frívolos comentarios. En una palabra, la mariología y, en especial, el nacimiento virginal de Jesús es una verdad derivada de la cristología, como ha mostrado Karl Rahner. Se trata, en efecto, de un aspecto de la cristología y solo en este contexto resulta razonable y comprensible.

Como los teólogos señalan sin cesar, tal conexión no puede demostrarse en un sentido rigurosamente lógico; pero es todo lo contrario de arbitraria o accidental. Esta fue la segunda idea que se me reveló hace años a través del estudio de la moderna negación del nacimiento virginal de Jesús. La crítica de los dogmas comienza la mayoría de las veces por las llamadas verdades secundarias, tales como los ángeles, los demonios o el nacimiento virginal de Jesús, para acabar cuestionando la propia filiación divina de Jesús. En el capítulo de su *Dogmática eclesial* titulado «El milagro de la Navidad», Karl Barth –el mayor teólogo protestante del siglo XX, quien creció en la teología liberal de comienzos de siglo y, por tanto, la conocía como nadie– caracteriza el nacimiento virginal de Jesús y el sepulcro vacío como signos de la verdadera y real encarnación de Dios, inseparables de lo designado. A esta verdad le corresponde, por así decir, una tarea de vigilancia o supervisión de la cristología.

Todos estos fueron para mí, como puedes ver, pasos argumentativos concretos que me llevaron a tomarme en serio la virginidad de María, no solo como un modelo conceptual condicionado por su época, sino como un signo corporal de la gracia de Dios en Jesucristo, no derivable intramundanamente. Sin embargo, la expresión «virginidad biológica [*biologisch*]», que se ha puesto de moda desde hace tiempo, no me gusta. La palabra «corporal» [*leiblich*] me suena de antemano más global, más holística; encuadra la dimensión biológica en la totalidad personal y la forma global de la fe de María. Como seguramente sabes, esta comprensión holística la expresaron algunos padres de la Iglesia interpretando el *natus ex Maria virgine* mediante un *conceptus ex auditu*, esto es, concebido en virtud de la escucha de la palabra de Dios. Con ello querían decir que, puesto que María escuchó atenta y abiertamente la palabra de Dios y se abandonó por entero a ella, esa palabra pudo hacerse carne en María mediante el Espíritu Santo. Como oyente atenta de la palabra y receptora sin reservas de ella, María acogió en su seno la Palabra eterna de Dios. Estarás de acuerdo en que esta comprensión holística de María como la profetisa dista leguas de las analogías mitológicas; en ella alienta un espíritu genuinamente bíblico.

Esta concepción holística prohíbe también fijar fisiológicamente en detalle la virginidad de María en el parto mismo (*virginitas in partu*). Karl Rahner dijo ya todo lo necesario al respecto en el cuarto volumen de sus *Escritos de teología*; y por lo que yo pude constatar, la teología católica ha asumido esto sin contradecirlo. Hasta un teólogo dogmático tan tradicional, pero a la vez del todo sólido, como Ludwig Ott escribe en su *Manual de teología dogmática*: «La determinación exacta de en qué consiste desde el punto de vista fisiológico la integridad virginal en el parto no forma parte de la fe de la Iglesia». Algunos padres de la Iglesia y algunos teólogos han realizado especulaciones sobre el particular, que en parte se nos antojan abstrusas. Pero no son vinculantes para el creyente católico. Este puede asumir más bien: «Lo diferente no fue el proceso

fisiológico del alumbramiento; lo que convirtió este acontecimiento en un signo de la salvación y sanación del ser humano fue la cooperación [*Mitvollzug*] personal»[1].

En las mencionadas descripciones fantasiosas del nacimiento de Jesús, además de un cierto desconocimiento de las conexiones fisiológicas entre la concepción y el parto, a buen seguro ha desempeñado también un papel –como difícilmente cabe negar– una buena parte de sexualidad no asumida. Con este aspecto del problema, sin embargo, solo me he confrontado algo en los últimos tiempos. Pues, por muy verosímil que pueda parecerle al público actual la derivación de neurosis sexuales, represión sexual patriarcal, etc., las fuentes de que disponemos no dan pie a pensar que tal sea el origen de este artículo de fe. Muy al contrario, los primitivos padres de la Iglesia se opusieron con él a una cristología docetista que negaba la verdadera corporalidad del acontecer salvífico, declarándola mera apariencia (*dókēma*). Frente a esta concepción espiritualista, los padres quisieron defender contra toda difamación gnóstica la bondad creatural y el carácter redimido incluso del cuerpo y, en especial, de la sexualidad. Por eso era para ellos tan importante que Jesús hubiese vivido y muerto también biológicamente. De ahí que la tesis de que se trata de teología, no de biología, que hoy se formula a veces de forma tan enfática, les hubiera parecido verdaderamente hostil al cuerpo.

Así pues, también se puede dar la vuelta a la tortilla y decir: cuando hoy muchas afirmaciones de sentido originariamente realista se interpretan ya solo como un modelo conceptual condicionado por la época, como cifra, símbolo o *interpretamentum*, el antiguo docetismo levanta de nuevo la cabeza. ¿Quién reprime aquí en realidad: el que se toma en serio el carácter de signo corporal del nacimiento corporal de Jesús o el que lo interpreta de forma meramente simbólica? Por lo tanto, ¿no vuelve a corresponderle hoy al antiguo artículo de fe en el nacimiento virginal de Jesús –en un sentido del todo nuevo– un papel de vigilante al servicio de una visión realista de nuestra salvación en Jesucristo?

Querido hermano en el sacerdocio: No estoy en condiciones de valorar hasta qué punto habrá podido convencerte el camino que yo mismo he recorrido. Por eso, para terminar, relataré todavía un pequeño episodio. En la época en que tenía preguntas abiertas, hice un viaje de ida y vuelta en coche de Münster a Fráncfort junto con Karl Rahner. Así, pudimos filosofar de verdad sobre lo humano y lo divino. Durante una parada que hicimos en un área de servicio de la autovía, salió la cuestión del nacimiento virginal. Le pregunté a Karl Rahner qué opinaba al respecto. Su respuesta fue clara e inequívoca. Consideraba una imprudencia teológica afirmar de forma rotunda que el nacimiento virginal no es sino un modelo de comprensión históricamente condicionado de aquello que en realidad se quiere decir. Pero si uno no puede creérselo y no quiere hacer de ello un espectáculo porque se tenga por mil veces más listo que el resto de la Iglesia de Dios, añadió con su característico encanto de gruñón, entonces debe dejarlo estar. Aún hoy distingo aquí una inteligente regla para la acción pastoral.

A mí, sin embargo, aquello no me procuró sosiego, y debo confesarte que desde entonces las riquezas interiores de la mariología han ido desvelándoseme poco a poco también personalmente. Si tuviera que volver a escribir hoy una cristología, a buen

seguro no dedicaría a la mariología tan solo una larga nota a pie de página, sino un capítulo específico. Pero de momento, mientras se presenta la ocasión para ello, debo avanzar aún un trecho por mi propio camino. Como teólogo, uno nunca puede darse por satisfecho.

---

[1] CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Kevelaer 1985, 177 [trad. esp.: *Catecismo católico para adultos: La fe de la Iglesia*, BAC, Madrid 1988, 192].

18

La presencia de Dios en Jesucristo

Reflexiones preliminares sobre una cristología sapiencial

I. Objetivo

La pregunta por la presencia o ausencia de Dios es una de las más estimulantes preguntas de nuestra época. Pensadores determinantes del presente hablan de la falta de Dios (Martin Heidegger), del eclipse de Dios (Martin Buber), incluso de la muerte de Dios (Friedrich Nietzsche). Quienes literariamente han caracterizado de manera más penetrante la pérdida de lo divino en el mundo moderno han sido Friedrich von Schiller y Friedrich Hölderlin[1]. Con razón se ha llamado la atención sobre el hecho de que la pregunta no es tanto si Dios existe o no, sino más bien dónde está Dios[2]. Afirmar o negar el mero *quod* de Dios, su mera existencia, es una cuestión abstracta. Solo deviene concreta si se pregunta dónde y cómo está Dios, dónde, por decirlo así, nos importuna. Por eso, Nietzsche no pregunta: «¿Existe Dios?», sino: «¿A dónde se ha marchado Dios?»[3].

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, en su obra de juventud *Fe y saber* (1802)[4], sitúa esta pregunta en un abarcador contexto de historia del espíritu e historia de la cultura. El lugar de la presencia de Dios en la historia religiosa de la humanidad es el templo. El templo representa el lugar sagrado al margen de todo lo mundano en el que está verdaderamente presente la divinidad, el lugar donde esta es adorada y puede ser invocada en la oración. El templo era centro y eje del mundo, punto de encuentro del cielo, la tierra y el inframundo[5]. Pero esta noción religioso-universal fue destruida, según convicción de Hegel, por el «principio del Norte» o, como también dice, por el principio «del protestantismo» o «de la subjetividad»[6]. Hegel considera que con estas expresiones está dicho todo cuanto, a su juicio, constituye el espíritu de la Modernidad. Característico de esta es hacer del ser humano punto de partida y centro del mundo; lleva todo ante el foro de la razón, de suerte que incluso «la lucha de la filosofía contra lo positivo, el milagro, etc., se tiene por algo anticuado y oscuro»[7]. La consecuencia de ello es que lo divino es expulsado del ámbito de la experiencia mundana y deviene algo puramente ultramundano. Se torna invisible, no experimentable, hueco y vacío; y se desvanece hasta terminar siendo pura nada, de modo que al final cabe proclamar que Dios ha muerto. Allí donde Dios deviene ajeno al mundo, este –el mundo– pierde toda

referencia a Dios. Se convierte en un mero mundo objetual, así como el bosquecillo sagrado se convierte en mero lugar de aprovisionamiento de madera y la imagen de los dioses en mero objeto[8]. El mundo deviene prosaico, vacío y banal; él mismo se manifiesta como fútil. Deja de existir distinción entre arriba y abajo, y la pregunta por el para qué no encuentra ya respuesta en este nihilismo de todos los valores. ¿Dónde está ahora Dios? Según Hegel, «la religión construye sus templos y altares en el corazón del individuo»[9]. Dios queda reducido a un objeto de anhelo y barrunto. Se llega así a una mera religión sentimental de la conciencia desgraciada, que no solo es incapaz de resistir a la realidad, sino que pronto se disuelve en la nada[10].

Con ello podrían describirse válidamente también, siglo y medio después, numerosos aspectos de nuestra situación actual. La Ilustración moderna y la visión tecnológica del mundo de ella nacida han desleído a Dios, han hecho de él una idea abstracta. A resultas de ello, el mundo ha devenido mundano y unidimensional. Lo que queda es, como se ha vuelto a poner de manifiesto recientemente con mayor claridad, una vaga y sentimental religión de emociones, que hoy a menudo se denomina «nueva religiosidad». Pero es más una lastimera nostalgia de tonos elegíacos y un repliegue a un nicho idílico en la sociedad que una realidad actual y determinante de esta. Suele permanecer difusa e indeterminada, de suerte que no puede ser respuesta a la pregunta: ¿dónde está Dios?

En su filosofía de la religión, Hegel lucha honestamente con el problema de la concreción de Dios en el mundo moderno[11]. Sin embargo, su respuesta no deja de ser en último término ambivalente. A nosotros no nos interesa aquí el intento de solución de Hegel, sino la respuesta de la Biblia. Es ella la que debe ser para nosotros base y guía para una interpretación cristiana de «los signos de los tiempos» y para la respuesta cristiana a la pregunta de esta época.

En tal intento, lo primero que hacemos es una constatación sorprendente. Pues, a primera vista, en la tradición bíblica, especialmente en la tradición profética, tiene lugar un cuestionamiento de la presencia de Dios en el templo y del culto que en él se realiza que guarda semejanza con el que lleva a cabo la Modernidad. Cabe hablar de una cierta eticización de la religión en los profetas. Además, ya en el judaísmo primitivo (sobre todo en Filón de Alejandría) existen tendencias que propugnan una interpretación fuertemente espiritualizadora y también se plasman en el Nuevo Testamento. De ahí que con no poca frecuencia algunos pensadores modernos (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ernst Troeltsch y Michael Weber, entre otros) se hayan entendido como ejecutores de tales planteamientos bíblicos, hasta el punto de reclamar la afirmación de la muerte de Dios como un enunciado cristiano. La teología moderna ha asumido esta visión a su manera. Esto ocurrió sobre todo en la teología totalmente cristocéntrica de los periodos primero e intermedio de Karl Barth, con su radical rechazo de toda teología natural. Esta es, a juicio de Barth, una construcción humana, arrogancia [*hýbris*] y falta de fe, una fábrica de ídolos. El ateísmo moderno no hace sino sacar a la luz la esencia atea de la religión natural; divulga, como si dijéramos, su secreto[12]. La teología posbarthiana de la secularización desarrolló este enfoque[13]. A su juicio, el desdivinizado y secularizado mundo moderno no es, como antes a menudo se afirmaba, apostasía, sino

realización estructural de lo cristiano, que en adelante –liberado de ideas paganas y religiosas– puede irradiar en toda su pureza. A diferencia de la conservadora teoría de la apostasía, esta progresista tesis de la secularización no persigue una vuelta restauradora al pasado, sino la atención y la apertura decididas al mundo actual.

Los costes de esta concepción a primera vista fascinante son, sin embargo, elevados. Con ella, la fe en Cristo queda peligrosamente aislada. Jesucristo termina convirtiéndose en sucedáneo del Dios cuya muerte se anuncia. Llevadas a sus últimas consecuencias, tales teorías equivalen al intento de Marción de desacoplar la historia de la salvación y la creación, separando así la presencia de Dios en la historia de la salvación, en especial en Jesucristo, de su presencia eficaz en la realidad creada. Sin embargo, al emanciparse de este modo de las relaciones del mundo, la fe histórico-salvífica misma deviene inconcreta, inimaginable; parece en último término ilusoria. Al final no tiene más remedio que disiparse en la idea marcionita de un Dios puramente ultramundano, extraño, irreconocible, desconocido[14]. El cristianismo termina entonces bien diluyéndose, como en la teología de la muerte de Dios, que entretanto está ella misma ya muerta, bien convirtiéndose en una mera ética de una determinada praxis sociopolítica.

De este conciso análisis deriva una acuciante tarea teológica: la relación entre creación y cristología, a menudo olvidada, deviene un tema prioritario de la teología actual[15]. Aquí se trata nada menos que de la relación entre fe cristiana y cultura humana. La Biblia aborda este tema sobre todo en su tradición sapiencial. Debería estar claro que este no es un problema meramente académico-teológico; se trata del lugar de lo cristiano en el mundo actual, de la pregunta de dónde y cómo es experimentable hoy la presencia de Dios.

II. Bases bíblicas

Bien puede afirmarse que las llamadas tesis de teología de la secularización brotan de una lectura bastante selectiva de la Escritura y podrían considerarse hoy superadas ya por la exégesis reciente. La muy estereotípica, más aún, simplista contraposición entre pensamiento bíblico, por un lado, y pensamiento religioso-universal o griego, por otro, debe ser vista entretanto de forma mucho más matizada en virtud de un estudio más preciso tanto de la historia de las religiones y de la filosofía griega como de la Escritura[16]. Es necesario superar de una vez el arraigado prejuicio de que el encuentro –y la interpenetración– de la Escritura originariamente «pura» y el pensamiento religioso o filosófico contemporáneo comenzó solo después de la época escriturística y debe ser juzgado, por consiguiente, como apostasía o alejamiento de la Escritura. En realidad, tal interpenetración tuvo lugar ya en la Biblia misma. Esto puede mostrarse no solo en los enunciados sobre la creación y sobre el conocimiento de Dios en y a partir de ella, sino sobre todo en la tradición sapiencial bíblica.

Es significativo que cabalmente Gerhard von Rad, quien en su *Teología del Antiguo Testamento* acentuó con tanta fuerza el carácter histórico del Antiguo Testamento, terminara llamando de nuevo con énfasis la atención sobre las tradiciones sapienciales de

este[17]. Estas se encuentran no solo en la literatura sapiencial en sentido estricto, sino también en los libros históricos (las tradiciones de José, Moisés, David y, sobre todo, Salomón) y en los escritos proféticos. Han dejado huellas diversas en la cristología sapiencial neotestamentaria y en la cristología joánica del Logos[18]. Se trata, pues, de una línea de tradición que atraviesa la Biblia entera, no de un fenómeno menor cualquiera.

En ello hay dos puntos interesantes. Las relaciones con la tradición sapiencial de los pueblos circundantes saltan a la vista[19]. Aquí nos sale al encuentro una visión del mundo completamente ilustrada, mundana y universalista[20]. Sin embargo, sería del todo erróneo concluir de ello que en la literatura sapiencial Israel se abrió de forma acrítica al pensamiento religioso-universal o helenístico. Lo que ocurrió fue más bien lo contrario. En especial en el libro del Eclesiástico[21] y, más tarde, de nuevo en Pablo[22] se combate en nombre de la sabiduría y bajo su enseña contra las corrientes helenísticas que habían penetrado en Israel o las corrientes gnósticas que habían penetrado en la Iglesia, respectivamente, y se reclama la sabiduría en exclusiva para Israel y la ley o para Jesucristo, según el caso. En consecuencia, aquí se abre, más allá del repliegue temeroso en el gueto o de la irreflexiva huida hacia delante mediante hábiles estrategias de adaptación, una tercera vía de confrontación con las respectivas corrientes «modernas».

Pero antes de prolongar estas grandes líneas, nos gustaría permanecer ceñidos por un momento a los detalles y estudiar, en conformidad con nuestro punto de partida, la cuestión de la presencia de Dios en el mundo al hilo de las afirmaciones bíblicas sobre el templo. Las estrechas relaciones con la tradición sapiencial se evidenciarán al final.

Para el Antiguo Testamento, el templo es, sin duda, el lugar de la presencia de Dios en medio de su pueblo[23]. Esto se desprende ante todo de los dos relatos sobre la construcción del templo y su consagración en el reinado de Salomón (cf. 1 Re 6–8; 2 Cr 3–7). Allí puede experimentarse sin cesar de manera concreta su gloria y su auxilio. Especialmente imponente es la visión del templo del profeta Isaías: el Dios tres veces santo y sublime y trascendente colma con su gloria la tierra entera; el templo, en cambio, lo llena con la orla de su manto (cf. Is 6,1-4). La trascendencia y la inmanencia de Dios, la universalidad y la inhabitación concreta en un lugar están, en esta teología del templo, entrelazadas. Sobre todo en el judaísmo tardío (o mejor, primitivo), el templo se entiende así como centro del mundo, como ombligo del universo[24]. No cabe hablar, pues, de una crítica por principio al templo y al culto en el Antiguo Testamento.

Sin embargo, desde el punto de vista de la historia de las religiones se encuentran en los profetas afirmaciones verdaderamente revolucionarias contra un culto alienado en el templo (cf. Is 1,10-17; Am 5,21-23; y *passim*). En vez de sacrificar terneros, toros, corderos y machos cabríos se exige hacer el bien y practicar el derecho, defender a los huérfanos y viudas (cf. Is 1,17; Am 4,24; Miq 6,8). «Lealtad quiero, no sacrificios; conocimiento de Dios, no holocaustos» (Os 6,6; cf. Mt 9,13; 12,7). El verdadero sacrificio es el sacrificio de la alabanza, de la obediencia a la voluntad divina (cf. Sal 47,7-10; 50,7-14; 69,31s; 141,2; Prov 15,8; 21,27; Eclo 35,2-4), «un espíritu

quebrantado, un corazón quebrantado y triturado» (Sal 51,19).

Jesús está inserto en esta tradición profética de interiorización y esencialización. El sábado es para el hombre (cf. Mc 2,27). Lo que le importa a Jesús en el culto a Dios es sobre todo el corazón del ser humano (cf. Mc 7,19.21). Donde más claramente se expresa su crítica al templo es en la perícopa de la purificación del templo. Nos es relatada por los cuatro evangelistas con diferencias en parte importantes (cf. Mc 11,15-29 par.; Jn 2,14-18). Pero común a todos los relatos es que con esta escena del templo se exacerba letalmente el conflicto con las autoridades judías (cf. Mc 14,57 par.; 15,29 par.). Todo lo cual muestra que a esta perícopa le corresponde una relevancia central para el mensaje de Jesús, su pretensión y su destino.

En concreto, la perícopa de la llamada purificación del templo ha sido objeto ya de múltiples interpretaciones, a veces bastante fantasiosas[25]. Algunos intérpretes quieren ver ahí una suerte de acción paramilitar y un acto revolucionario, para aproximar así a Jesús espiritual y políticamente a los zelotes. Tal interpretación, empero, contradice el conjunto de la predicación y la conducta de Jesús, sobre todo su precepto del amor al prójimo, que llega hasta el amor a los enemigos. En un análisis más detenido pueden constatarse en dicha perícopa tres dimensiones. Primera: el celo religioso reformista contra la profanación del templo a través de la mercantilización y el ajetreo exterior. Segunda: la protesta y la acción simbólica proféticas, que impelen al verdadero culto a Dios en justicia, amor, obediencia y fidelidad, un culto «en espíritu y verdad» (Jn 4,24). A la interiorización se añade la universalización; el templo debe ser casa de oración para todas las naciones (cf. Is 56,7). Por consiguiente, las diferencias existentes hasta ahora entre judío y pagano, puro e impuro, sagrado y profano pierden su sentido. Con ello se apunta ya también la tercera y decisiva dimensión, la mesiánica. Jesús retoma la expectativa veterotestamentaria y judía de un templo nuevo mesiánico o escatológico, no construido por hombres (cf. Ez 40–44; Tob 13,17s), y de una nueva Jerusalén, sobre cuyos habitantes será derramado el Espíritu de la gracia y la oración (cf. Zac 12,10) y que será la meta de peregrinación de todos los pueblos (cf. Is 2,1-5; 60,1-22; Miq 4,1-3). No en vano, enseguida se plantea la pregunta por la autoridad de Jesús. ¿Es él el Mesías que ha de venir? ¿Cómo puede acreditarse como tal?

La respuesta de Jesús en los sinópticos es dilatoria. Al contrario que en Juan. El cuarto evangelista mira ya desde la cruz y la resurrección y se percata de que Jesús habla del templo de su cuerpo (cf. Jn 2,21); él mismo es el nuevo templo. Pues en él habita la palabra de Dios de un modo corporal (cf. Jn 1,14). Más concretamente, Juan interpreta las palabras de Jesús como referidas a su cuerpo crucificado y resucitado; para él, el cuerpo de Cristo entregado en la cruz es el único templo verdadero, el lugar de la presencia de Dios. En efecto, Jesucristo es el cordero de Dios (cf. Jn 1,36) y, como tal, la realización escatológica del sacrificio del templo.

El resto del Nuevo Testamento asume este mensaje. No solo caracteriza a Jesús como la nueva piedra angular (cf. Mc 12,10 par.; Hch 4,11; 1 Pe 2,7); también dice de él que en él habita corporalmente la plenitud de la divinidad (cf. Col 2,9; véase asimismo Col 1,19; 2 Cor 5,19). Con la entrega de su vida en la cruz, consumó de una vez por

todas el sacrificio veterotestamentario (cf. Heb 10,4-10). Así, para el Nuevo Testamento solo Jesucristo es el lugar de la presencia de Dios y al mismo tiempo el lugar de la plena glorificación escatológico-definitiva de Dios.

Con esta respuesta se hace patente que, en lo decisivo, ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento persiguen una espiritualización, una disolución de todo lo concreto en una religiosidad y ética humano-universal, sino, al contrario, una concreción cristológica (y eclesiológica)[26]. Pero esto, antes que a un reduccionismo cristológico, conduce a una cristología en perspectiva universal. El Nuevo Testamento quiere decir: lo que existe como religiosidad y ética humano-universal y lo que en el Antiguo Testamento se condensó de modo especial en el culto en el templo y en las ideas de santidad de él derivadas encuentran en Jesucristo su realización singularmente concreta y definitiva, que en su concreción corporalmente histórica es válida de una vez por todas.

Con esta idea de una realización cada vez más concreta, cada vez más encarnada del plan salvífico de Dios, el Nuevo Testamento asume ideas que se corresponden por entero con la literatura sapiencial veterotestamentaria. Esta habla de la sabiduría divina, que se refleja por doquier y entre todas las naciones en los órdenes de la realidad y en las experiencias históricas de los hombres. Puesto que la sabiduría procede del Señor y es don suyo (cf. Eclo 1; Sab 7,7-21), el comienzo de la sabiduría es el temor del Señor (cf. Eclo 1,14; Prov 1,7; Sal 111,10). «Si deseas sabiduría, guarda los mandamientos» (Eclo 1,26). ¿Dónde se encuentra esta sabiduría si no es en la ley y el culto? Esta identificación entre sabiduría y ley fue preparada durante largo tiempo en el Antiguo Testamento (cf. Dt 4,6; Sal 1; 119). Expresamente la formula Jesús ben Sirá en el libro del Eclesiástico. En su famosa alabanza de la sabiduría, esta busca entre todos los pueblos un lugar, una morada; pero solo lo encuentra en Jerusalén, en el monte Sion (cf. Eclo 24,4-19), y en la ley (cf. 24,23-34; véase también 38,34–39,2; Bar 3,9–4,4; Job 28). Así, la sabiduría deviene el principio originario y ordenador del mundo creado por Dios[27], que se equipara a la Torá. Esto lleva en el judaísmo primitivo a una concepción verdaderamente ontológica de la Torá[28]. El estudio de la ley se convierte en la verdadera filosofía[29].

Con ello quedan igualmente claras tanto la cercanía como la diferencia con la filosofía griega. Claro queda también, sin embargo, que para la Biblia no existe yuxtaposición ni, menos aún, contraposición alguna entre teología «natural» y teología revelada. Si el Dios de Israel era el creador, entonces la experiencia del orden creado era experiencia de Yahvé[30].

No obstante, Israel experimentó también que la sabiduría divina no es escuchada en el mundo. Solo en Israel, en la ley y el culto, se hace valer. Según el libro de Henoc etiópico, la sabiduría incluso se repliega al cielo, para reaparecer solamente en la revelación del Hijo del hombre[31]. Estas afirmaciones no distan mucho del himno al Logos del Prólogo de Juan[32]. Según este himno, el Logos está activo en toda la creación como luz y vida; pero en Jesucristo habita en plenitud (cf. Jn 1,1-18). Esta confesión es la concreción suma y última de la identificación entre sabiduría e historia de la salvación, que se abre paso en la literatura sapiencial. Jesucristo es la sabiduría universal en persona. Él es el camino, la verdad y la vida (cf. Jn 14,6).

La afirmación del Prólogo de Juan no es algo aislado en el Nuevo Testamento. Ya Rudolf Bultmann llamó la atención tanto sobre la tradición sinóptica, que presenta a Jesús como maestro sapiencial[33], como sobre lo característicamente nuevo que va «más allá de la sabiduría y la piedad populares» y es asimismo poco específico no solo de la tradición de escribas y rabinos, sino de la apocalíptica judía. «En consecuencia, si en algún lugar hay que situar lo característico de la predicación de Jesús, es justo aquí»[34]. Entretanto, la exégesis neotestamentaria ha seguido ocupándose de estas cuestiones. Ha descubierto en el propio Jesús una cristología sapiencial indirecta o implícita. Esto vale sobre todo para las palabras: «Aquí hay alguien mayor que Salomón» (Mt 12,42). En esta fórmula comparativa de superioridad se expresa lo escatológicamente sobrepujante de la pretensión jesuánica respecto al Antiguo Testamento[35]. No en vano, la predicación autoritativa de Jesús suscita la pregunta: «¿Qué clase de sabiduría se le ha dado?» (Mc 6,2). En la fuente de los *lógia* se desarrolla aún más esta cristología sapiencial indirecta (cf. Mt 23,24; Lc 11,49; véase también 7,31-35)[36].

Pablo hizo suyos estos enfoques y anunció a Jesucristo, el Crucificado, como «fuerza y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,24; cf. 1,30); en él se ha manifestado la sabiduría oculta de Dios (cf. 2,6-9)[37]. Los himnos sobre la mediación creadora de Jesucristo y su relevancia cosmológica hacen valer la misma idea de otro modo (cf. 1 Cor 8,6; Col 1,15-20; Heb 1,2; Jn 1,1-14)[38].

Consiguientemente, la historia de la salvación no está determinada por la ley de la espiritualización, sino por la ley de la concreción. La historia de la salvación no recorre el camino de la abstracción; a ella le interesa más lo visualizable, lo experimentable, lo perceptible, lo decible concretamente. El Jesús de Nazaret concreto es el lugar en el que lo humano-universal encuentra su realización cualitativamente singular. Es el *concretum universale*. Esta respuesta no excluye las otras formas de presencia de Dios; no lleva, pues, a un mundo mundano. Al contrario, abre el terreno para esas otras formas y las posibilita de nuevo. Jesucristo es, como dijo Nicolás de Cusa, la *coincidentia* de todas las dimensiones; él es, en su persona, *universalis contractio* de toda realidad[39]. Así, la respuesta cristológica no comporta una retirada del mundo; al contrario, impele a una nueva interpenetración de creer y pensar, de fe y cultura; lleva a una visión sapiencial de la realidad.

La pregunta, sin embargo, es: ¿cómo puede experimentarse la presencia de Dios bíblicamente atestiguada y cristológicamente mediada? Y, sobre todo, ¿cómo puede pensarse? ¿Qué consecuencias se derivan de esta perspectiva bíblica?

III. Retos actuales

El tema de la sabiduría no se cuenta entre los temas preferidos del debate teológico actual. Casi parece haber devenido obsoleto y caído en el olvido. Primero debe ser redescubierto y explicado de nuevo el sentido originario de la sabiduría, así como su relevancia. Para ello puede resultar de utilidad el hecho de que la sabiduría, tanto en el

sentido del Antiguo Testamento como en el del helenismo primitivo, no tiene nada que ver con una actitud distante del mundo y desentendida de él ni con especulaciones cavilosamente elucubradas. «Sabiduría» designa, en primer lugar, la experiencia de la vida y el dinamismo vital de ahí resultante. Tal sabiduría existencial supone capacidad de juicio adquirida por experiencia, sentido de la proporción, mirada dirigida a lo esencial y al conjunto. Por eso, realmente sabio solo es –hablando desde la Biblia– quien respeta a Dios y juzga desde él (cf. Sal 111,10; Prov 1,7; 9,10; Eclo 1,14) o –en el lenguaje de la tradición occidental– quien juzga todo desde las razones supremas y últimas[40]. Sabio es, por consiguiente, quien ordena todas las cosas del modo adecuado y sabe guiarlas bien. De ahí que Tomás de Aquino pueda afirmar, citando a Aristóteles, que la tarea del sabio es ordenar[41]. Esto solo es posible teniendo presente la verdad de la realidad. Ella es, según Tomás, el fin último del universo, y la sabiduría consiste ante todo en reflexionar sobre ella[42].

En cuanto se redescubre de este modo el sentido originario de la sabiduría, se constata que este tema, aun cuando no esté hoy en primerísimo plano, no ha perdido ni un ápice de su actualidad. Muy al contrario, justo la considerable difuminación de este tema lo hace tan actual. Dicho con mayor claridad, la pérdida de la dimensión sapiencial es la auténtica crisis del presente. Esta consiste, formulada de otro modo, en la crisis de la metafísica y la desaparición, a ella asociada, de la pregunta por la verdad que confiere orden y sentido a la vida. Lo cual llevó a una considerable instrumentalización de la razón, así como a una limitación de la pregunta por la verdad bien a exactitudes que deben fundamentarse de forma positivista, bien a la mera utilidad biológica, tecnológica, económica o política. La primera víctima de esta reducción es el hombre mismo y su singular, inalienable e inviolable dignidad, el hombre que nunca es medio para un fin, sino un fin en sí. A la vista de las posibilidades técnicas, incrementadas de manera gigantesca, hoy se plantea con suma urgencia la pregunta por fines razonables, o sea, humanos. Si antiguamente se tenían fines perfectos pero posibilidades imperfectas de realizarlos, en la actualidad, siéndonos casi todo posible, tan solo contamos con ideas muy imperfectas y confusas sobre valores y fines[43].

Sobre tal trasfondo afirmó el Vaticano II: «Nuestra época, más que ninguna otra, tiene necesidad de esta sabiduría para humanizar todos los nuevos descubrimientos de la humanidad. El destino futuro del mundo corre peligro si no se forman hombres más instruidos en esta sabiduría»[44]. Dado el radical cuestionamiento de la fe en Dios y de la ampliamente extendida experiencia de la ausencia de Dios, el Concilio hizo bien, sin embargo, en no empezar ya por la posibilidad del conocimiento natural de Dios. Sin cuestionarlo en modo alguno, el Concilio, siguiendo a la Escritura y a la vista de la crisis actual, parte no obstante del fundamento y centro de la fe cristiana: Jesucristo[45]. Este se convierte así en la clave para la adecuada comprensión del mundo y del ser humano[46]. El Vaticano II insinúa, por lo tanto, una concepción cristológica sapiencial y una cristología sapiencial. De ahí que el Concilio tampoco recomiende una teología histórico-salvífica restringida, sino –algo que luego con frecuencia se pasó por alto– una teología cristológicamente concentrada, pero universal. Se supone que parte de que el

misterio de Cristo atraviesa la entera historia de la humanidad[47]. Con ello, el Concilio apuesta por una teología que esté cristológicamente centrada, pero que al mismo tiempo tenga una orientación universal y esté en diálogo con las corrientes religiosas, intelectuales, culturales y políticas de la época. En este sentido, el Concilio proclama una catolicidad cristológicamente fundada, abierta al mundo.

Esta apertura conciliar ha ocasionado en los últimos veinte años algunos malentendidos y, a veces, una entrada indiferenciada del pensamiento y la sabiduría mundanos en la Iglesia. No siempre se ha realizado un «discernimiento de espíritus» adecuado. Esto se debe, entre otras cosas, a que no siempre se han tenido a la vista con suficiente claridad la fundamentación cristológica y la norma cristológica de la apertura al mundo. En consecuencia, a una cristología sapiencial le corresponde una función fundamental en la adecuada ubicación del cristianismo y de la Iglesia en el mundo de hoy.

IV. Dos puntos de partida

En la tarea ante la que con ello se ve situada, la teología puede enlazar con una rica tradición. La tradición cristiana conoce diversos proyectos de cristología sapiencial. Los más grandes teólogos se han esforzado a este respecto: Orígenes, Agustín, Máximo el Confesor, Buenaventura y Nicolás de Cusa, por mencionar tan solo unos cuantos[48]. Los proyectos de teología de la historia formulados en el seno de la Escuela de Tubinga se encuadran asimismo en esta tradición. En la teología actual hay que mencionar sobre todo a Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar[49]. Tratar todo esto, ya fuera solo de pasada, desbordaría con creces el marco de estas reflexiones. Nuestro objetivo aquí no es proponer una cristología detallada y pulida, sino presentar unas reflexiones preparatorias sobre un tema cuyo desarrollo exigirá aún muchos esfuerzos.

Una primera indicación la extraemos de la tradición, en concreto de Agustín[50]. Reiteradas veces, pero sobre todo en las *Confesiones*, relata el santo de Hipona su camino hacia la fe. Se trata de un camino de búsqueda de la verdad y la sabiduría. Tras abandonar el maniqueísmo, se volvió inicialmente hacia el escepticismo de la llamada Academia. Llegó a la convicción de que había que dudar de todo y de que el hombre no es capaz de conocer nada verdadero[51]. Esta duda, más aún, esta desesperación de la verdad, en especial de toda verdad última, nos vuelve a sonar hoy muy moderna. Pero Agustín era un espíritu demasiado sediento de verdad como para contentarse con esta actitud resignada. El estudio del neoplatonismo y una gran vivencia de iluminación lo sacaron de nuevo de ese escepticismo[52]. Experimentó que la sabiduría está por encima de todo lo creado[53]. Esta experiencia la refiere en un lenguaje enteramente neoplatónico; se trató de una súbita toma de conciencia de la verdad eterna no devenida, de un quedar intelectualmente conmovido por esa verdad[54]. Pero tampoco esta podía ser la respuesta definitiva. Agustín se percatará enseguida de que el camino esotérico y elitista de la ascensión filosófica no puede ser el camino universal hacia la verdad y la sabiduría. Existen demasiadas distracciones exteriores y errores extendidos, demasiada

ceguera y torpeza intelectual, para que el difícil camino de la filosofía pueda ser el camino universalmente válido. Así, Agustín solo encuentra definitivamente la sabiduría cuando renuncia a su altanería, a su querer estar por encima de los demás y se torna humilde, cuando en la fe reconoce a Jesucristo como el mediador entre Dios y el ser humano. En adelante, para él Jesucristo no es solo maestro de la sabiduría, sino la verdad en persona[55].

Razonamientos análogos encontramos, por ejemplo, en Orígenes[56] o Tomás de Aquino[57]. Siempre describen la misma paradójica situación fundamental del ser humano. En su búsqueda de la verdad, el hombre aspira, más allá de sí mismo, a una realización que puede anticipar filosóficamente de modo débil y siempre amenazado y, por así decir, tocar desde fuera, pero que es incapaz de darse a sí mismo con certeza última y en toda su plenitud. No puede sino dejar humildemente que esta realización le sea regalada. En esta actitud de la fe se subsume la actitud del escepticismo en el doble sentido del verbo alemán *aufheben*: por una parte, es superada; pero, por otra, es conservada a un tiempo en su perdurable legitimidad, reconociendo los límites a los que está sujeta la razón humana. Del cuestionamiento de la sabiduría humana resulta la humilde aceptación de la sabiduría devenida históricamente concreta en Jesucristo. Este, que es la verdad en persona, se revela así como la realización del afán humano por encontrar la verdad, que es perseguida sin cesar, pero que en último término permanece inalcanzable e indeducible.

Esta figura de pensamiento se corresponde por entero con el pensamiento bíblico de la sabiduría. También este deviene al final escéptico, como se percibe con claridad en el libro de Job y en el Eclesiastés. El abarcador nexo de orden y ser entre todas las cosas se tornó problemático ante la imposibilidad de resolver el problema de la teodicea[58]. Hoy, al final de la Modernidad, este escepticismo ha asumido dimensiones mucho más radicales. Tras el colapso de los sistemas idealistas, la razón ha cobrado conciencia renovada del carácter inmemorial de su propia facticidad y de la inderivable positividad de la realidad[59]. Consiguientemente, Heidegger cuestionó por principio la teo-ontología, la identificación de Dios y ser[60]. Desde entonces, también la teología ha cobrado más clara conciencia de la positividad histórica y del ineliminable carácter misterioso de la revelación bíblica. Esto, sin embargo, aconteció con frecuencia al precio de un aislamiento de la verdad revelada respecto del problema humano-universal de la verdad y llevó al abandono de la preocupación sapiencial de la Escritura y la tradición. Así, es tarea de la teología –en gran medida aún no cumplida– afirmar la revelación y, más en concreto, el acontecimiento Cristo en toda su singularidad e inderivabilidad; y justo en esas características suyas, hay que convertir a este en clave de interpretación del todo de la realidad, con el fin de mostrar que –y cómo– convergen en Jesús las líneas de la realidad, por lo demás difusas. Formulado bíblicamente: se trata de poner de manifiesto que Jesucristo es la clave de bóveda que mantiene unido el conjunto de la realidad.

Pero ¿cómo puede y debe acaecer esto hoy? Con esta pregunta llegamos a una segunda reflexión preparatoria para una cristología sapiencial. Si el interlocutor de la

teología moderna fue el increyente culto e ilustrado, el interlocutor de la teología actual es el ser humano sufriente[61]. La pregunta: ¿dónde está Dios?, se plantea a la vista del sufrimiento y el horror, a la vista de la explotación y la opresión, de la culpa y el miedo, de la enfermedad y la muerte, de la persecución y la exclusión. Para la mayoría de las personas, tales experiencias de sufrimiento inmerecido e injusto son un argumento en contra de la fe en Dios mucho más poderoso existencialmente que todos los argumentos gnoseológicos y epistemológicos, que todos los argumentos aducidos desde la crítica de las religiones y las ideologías y demás argumentos filosóficos. Son la roca del ateísmo (Georg Büchner). Muchos opinan que después del horror de Auschwitz ya no es posible hablar de un Dios omnipotente y bondadoso.

La seriedad de este planteamiento se evidencia cuando uno se percata de que estas diversas experiencias de sufrimiento no son fenómenos marginales ni residuales de la existencia –los lados sombríos del ser humano, como si dijéramos– ni subproductos de la evolución, etc. Se trata más bien de la concreta *conditio humana*. Con razón afirma Nietzsche que lo que determina en la práctica la jerarquía entre los hombres es su capacidad de sufrimiento[62]. Así pues, el problema del sufrimiento y el problema de Dios están esencial e indisolublemente unidos. Uno de los méritos de la teología de la liberación es haber comprendido esta relación, ensayando desde ella una cristología de los pobres y para los pobres. Pero también los diversos intentos actuales de plantear de forma nueva y más profunda la pregunta por el sufrimiento y la compasión de Dios se encuadran en este contexto. Ninguno de ellos ha llegado todavía a una conclusión plenamente satisfactoria; señalan importantes tareas futuras de la teología. Una de las tareas más importantes consistirá en elaborar una teología de la cruz, es decir, una cristología kenótica que sea al mismo tiempo una teología de la sabiduría de la cruz y entienda así de forma nueva, totalmente en el sentido del apóstol Pablo, la cruz de Cristo (que no debe separarse de la Pascua) como quintaesencia de la revelación de la sabiduría divina.

La teología protestante actual, siguiendo la *theologia crucis* de Lutero, ha emprendido este camino[63]. Es cierto que en ello expresa claramente el escándalo y el carácter paradójico de la cruz; sin embargo, lo hace contraponiendo con frecuencia la teología de la cruz y la llamada teología natural. Esto explica una cierta reserva de la teología católica frente a estos intentos. La teología católica hará valer la sabiduría de la cruz como sabiduría real y verdadera, como verdad sobre el mundo, sin acomodar esta sabiduría crucificada al esquema de la sabiduría mundana ni nivelarla con ella, lo que equivaldría en uno y otro caso a vaciarla. La cruz es un *absurdissimum*: un Dios crucificado equivale a un suicidio de la razón[64]. La *theologia crucis* es, por eso, la forma de la crítica cristiana de las ideologías, que dinamita todo pensamiento cerrado en sí y tendente a la autoabsolutización. Pero, incluso como tal crisis y crítica de la sabiduría mundana, la *theologia crucis*, como sabiduría divina mayor y más abarcadora, debe ser enunciable y comprensible. Debe evidenciarse como cumplimiento paradójico –o, por así decir, crucificado– de la sabiduría humana.

Para ello existen ya en la teología idealista buenos puntos de partida, aunque luego

hayan resultado una y otra vez encubiertos por la especulación. Los más famosos son los distintos intentos de Hegel de asumir intelectualmente la frase: «Dios está muerto»[65]. El resultado en Hegel fue, sin embargo, un Viernes Santo especulativo, una reconciliación eternamente necesaria, con lo cual se renunciaba al escándalo de la cruz. Menos conocidos, pero teológicamente al menos igual de interesantes, son los intentos de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling de llevar a cabo una interpretación de la cruz desde el punto de vista de la historia universal. Para nosotros son también interesantes porque coinciden en muchos puntos con los análisis de Schiller y Hölderlin mencionados al principio[66].

Según Schelling, la antigüedad entendía la revelación como presentación y epifanía de lo divino en lo finito. Este mundo antiguo de lo divino no lo destruyó la Modernidad, sino, ya antes de ella, el cristianismo. Pues este entiende el universo no bajo el signo de la naturaleza, sino bajo el signo de la libertad y de la praxis de la libertad, es decir, de la historia. En Jesucristo acontece la revelación no en una forma sosegada y bella, sino en la ruptura de toda forma; el acontecimiento de la autoentrega en la cruz se convierte en manifestación de lo divino. Así, la cruz es, como si dijéramos, el arco iris de un segundo diluvio universal[67]. Con ello intenta Schelling pensar la presencia de Dios no en la naturaleza, sino en la libertad y su realización, entendiendo la cruz como milagro del amor[68]. Jesucristo es, por tanto, punto cimero del antiguo mundo de los dioses a la vez que inicio de un mundo nuevo. También él finitiza lo divino, pero no lleva a la humanidad a su cima, sino a lo más bajo. «Lo ínfimo devino lo supremo; la cruz, el signo de la más profunda humillación, devino el signo de la conquista del mundo». Por eso, la revelación experimenta su presencialización en las acciones simbólicas sacramentales, en la vida y, en especial, en el culto de la Iglesia, que para Schelling es una obra de arte viva[69].

De ahí resulta que, en un mundo que se entiende a sí mismo desde la libertad y que ha devenido histórico y secular, la cruz es la forma adecuada de la presencia de Dios. La libertad que se entrega y anonada en el amor es el lugar en el que hoy puede ser experimentado Dios. Así, la cruz y el seguimiento de la cruz en el amor son la verdadera sabiduría. Sin embargo, para la cruz no puede existir un criterio de verdad en el sentido habitual, porque solo en la palabra de la cruz se decide qué es el hombre, el mundo y la verdad. La cruz es la norma del pensamiento, no a la inversa. De ahí que una teología de la cruz no pueda ser sino una teología crucificada[70]. No obstante, cabe mostrar que la norma que es la cruz está en profunda correspondencia con la *conditio humana*. Tal sabiduría de la cruz no pretende sancionar la miseria del hombre; antes bien, busca hacer a este, en su miseria, consciente de la dignidad que le corresponde, más aún, quiere devolvérsela. Así, nos remite al seguimiento de la cruz y al servicio del amor. Pues el amor, que se hace cargo del hermano sufriente, es un irrefutable signo práctico de la verdad de que, en virtud de la cruz, hemos pasado de la muerte a la vida (cf. 1 Jn 3,14). En este sentido, una cristología sapiencial no es solo una cuestión de teoría, sino asimismo una cuestión de la praxis cristiana y eclesial.

V. Algunas conclusiones

De ambos aspectos de un enfoque cristológico-sapiencial resultan, para terminar, un par de conclusiones, que, no obstante, tienen más de perspectivas y tareas que de respuestas y tampoco elevan pretensión alguna de exhaustividad.

En primer lugar, hay que decir que la sabiduría encarnada en Jesucristo es la manifestación concreta de la sabiduría del mundo, su símbolo real y emblema; y lo es como su afirmación positiva, como su crisis y desbaratamiento y como su realización sobrepujante[71]. Por eso, la sabiduría de Dios en Jesucristo no es solo una cifra, una objetivación y condensación de la sabiduría del mundo, inicialmente anónima. En la palabra de Jesucristo estamos ante una palabra que opera aquello que dice; no se trata de una palabra informativa, sino performativa, de una palabra creadora. En cuanto palabra creadora, no lleva a un mundo mundano, sino a una penetración del mundo con nueva luz y nueva vida. Solo desde Jesucristo se nos hace manifiesto el sentido último y la realización última de la condición humana. Solo desde Jesucristo devienen en último término comprensibles [*verstehbar*] y sobrellevables [*bestehbar*] el hombre y el mundo. Así, una cristología sapiencial permite una interpretación cristiana del mundo, una cosmovisión cristiana[72].

Puede añadirse un segundo punto: así como Jesucristo no es derivable de la verdad y sabiduría del mundo, así tampoco puede derivarse de una cristología sapiencial directamente la sabiduría del mundo. La cristología no es un sistema axiomático del que pueda deducirse nada; es una luz que permite ver mejor y comprender de forma más honda el mundo y la sabiduría que le es propia en virtud de la creación. En consecuencia, una cristología sapiencial mantendrá e incluso defenderá la estructura sapiencial –y eso significa también: racional– de la realidad y su autonomía rectamente entendida. Así, de una cristología sapiencial resulta una relación dialógica entre el mundo y la Iglesia: el mundo, sobre la base de la sabiduría que le es propia, pregunta más allá de sí mismo; con ello plantea una pregunta para la que solo la sabiduría divina es la respuesta última y definitiva. Esta, a su vez, puede y debe acreditarse cotejándose con los fenómenos del mundo. Salta a la vista que esta relación dialógica resulta importante, entre otras cosas, para la búsqueda de la verdad en cuestiones éticas[73].

Para concluir, señalemos un último punto de vista: las consideraciones sobre una cristología sapiencial quedarían sumamente inconclusas si no apuntáramos, al menos de pasada, que la sabiduría de Dios aparecida de una vez para siempre en Jesucristo tiene, según el testimonio de la Escritura, un lugar concreto en la Iglesia y su predicación (cf. Ef 3,10). La Iglesia es la tienda de la verdad y la sabiduría divinas en el mundo. Es el templo de Dios construido con piedras vivas (cf. Ef 2,20-22; Col 2,9; 1 Pe 2,4-8). En ella y a través de ella debe ser experimentable, por tanto, la presencia de Dios en el mundo; en ella y a través de ella debe interpretarse sapiencialmente el mundo[74]. La Iglesia es sacramento, o sea, signo e instrumento de la salvación y, por ende, también de la sabiduría de Dios para el mundo. Es, hablando de nuevo con Schelling, una obra de arte viva, en la que la sabiduría divina está presente y resplandece de modo simbólico-real.

De ahí que las consecuencias de una cristología sapiencial para una interpretación sapiencial del mundo y una praxis sapiencial en el mundo deban visibilizarse no solo en lo que dice la Iglesia; deben hacerse patentes en especial en lo que ella es y hace. Ante todo su liturgia, en la que se actualizan la cruz y la resurrección de Jesucristo, es lugar de la presencia simbólico-real de Dios en el mundo. Así, el lugar de la presencia de Dios, que es vida y fuerza para la vida del mundo, no es la naturaleza exterior ni la interioridad devota, sino la vida de la *communio* eclesial.

---

[1] Cf. F. VON SCHILLER, «Die Götter Griechenlands», en Íd., *Werke* I, München 1960[2], 163-173 (en la segunda versión se suaviza la crítica del cristianismo) [trad. esp.: «Los dioses de Grecia», en *Poesía filosófica*, Hiperión, Madrid 1991]; ÍD., «Der Spaziergang», en *ibid.*, 228-234 [trad. esp.: «El paseo», en *ibid.*]; F. HÖLDERLIN, «Brot und Wein», en Íd., *Werke* II, Stuttgart 1953, 94-99 [trad. esp.: «Pan y vino», en Íd., *Poesía completa*, ed. bilingüe, vol. II, Río Nuevo, Barcelona 1978, 61-71]; ÍD., «Der Einzige» (espec. tercera versión), en *ibid.*, 161-172 [trad. esp.: «El único», en *ibid.*, 131-140]; ÍD., «Griechenland» (espec. primera versión), en *ibid.*, 263-268 [trad. esp.: «Grecia», en Íd., *Poesía completa*, vol. I, Río Nuevo, Barcelona 1978, 32-36].

[2] Cf. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, 63ss [trad. esp.: *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984].

[3] F. NIETZSCHE, «Die fröhliche Wissenschaft», en Íd., *Werke* II (ed. Schlechta), München 1955, 127 [trad. esp.: *La gaya ciencia*, Tecnos, Madrid 2016].

[4] Cf. G. W. F. HEGEL, «Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie», en Íd., *Werke* I (ed. Glockner), 279-293 [trad. esp.: *Fe y saber*, Biblioteca Nueva, Madrid 2001].

[5] Cf. M. ELIADE, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Salzburg s.f., 415-437 [trad. esp. del orig. francés: *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 2009]; ÍD., *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953, 11-23 [trad. esp. del orig. francés: *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 2011].

[6] G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen* (cf. *supra*, nota 4), 281.

[7] *Ibid.*, 279.

[8] Cf. *ibid.*, 282.

[9] *Ibid.*, 281.

[10] Cf. ÍD., *Phänomenologie des Geistes* (ed. Hoffmeister), 158ss [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, Pre-textos, Valencia 2015[3]]; ÍD., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (ed. Lasson), vol. 1, 11ss [trad. esp.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 1, Alhambra, Madrid 1984].

[11] ÍD., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (cf. *supra*, nota 10), 40s muestra, contra la teología racional de la Ilustración, que la religión cristiana es algo determinado y que ese contenido determinado se expresa en el credo de la Iglesia.

[12] Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I/2, Zollikon/Zürich 1960[5], 305-397, espec. 324ss y 350ss.

[13] Al respecto, cf. la presentación sintetizadora de U. RUH, *Säkularisierung als Interpretationskategorie*, Freiburg i.Br. 1980; ÍD., «Säkularisierung», en CGG 18, 59-100 [trad. esp.: «Secularización», en FCySM 18, 97-144].

[14] Cf. A. VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921 (nueva ed.: Darmstadt 1960), una obra que todavía merece la pena leer.

[15] Sobre ello ha llamado con frecuencia la atención sobre todo J. RATZINGER, recientemente en *Am Anfang schuf Gott. Vier Predigten über Schöpfung und Fall*, München 1986 [trad. esp.: *En el principio creó Dios*, EDICEP, Valencia 2008]; en sentido análogo, cf. L. BOUYER, *Das Wort ist der Sohn. Der Weg der*

Christologie, Einsiedeln 1976, 14-17. En la obra de Bouyer pueden encontrarse muchas e interesantes referencias a una cristología sapiencial.

[16] Sobre ello ha llamado expresamente la atención, entre otros, C. COLPE en su artículo «Von der Logoslehre des Philon zu der des Clemens von Alexandrien», en *Kerygma und Logos* (FS C. Andresen), Göttingen 1979, 89-107, aquí 89s.

[17] Cf. G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen/Vluyn 1970 [trad. esp.: *Sabiduría en Israel*, Cristiandad, Madrid 1985]. Otros estudios: H. H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur*, Berlin 1966; B. L. MACK, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, Göttingen 1973; M. KÜCHLER, *Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens des frühjüdischen Jahweglaubens*, Fribourg/Göttingen 1979; O. KAISER, *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit*, Berlin 1985.

[18] Cf. A. FEUILLET, «Jésus et la sagesse divine d'après les évangiles synoptiques»: RB 62 (1965), 161-196; P. É. BONNARD, *La sagesse en personne annoncée et venue: Jésus Christ*, Paris 1966; F. CHRIST, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (AThANT 57), Zürich 1970; M. HENGEL, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1975, 78-89 y 116-120 [trad. esp.: *El Hijo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1978].

[19] Sobre todo Prov 22,17–23,11 está estrechamente emparentado con el libro sapiencial egipcio de Amenemope.

[20] Cf. G. VON RAD, *Weisheit in Israel* (cf. supra, nota 17), 83ss.

[21] Cf. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus*, Tübingen 1973[2], 284ss.

[22] Cf. H. SCHLIER, «Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas», en Íd., *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge* I, Freiburg i.Br. 1956, 206-232; U. WILCKENS, «Kreuz und Weisheit»: KuD 3 (1957), 77-108; ÍD., *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor 1 und 2* (BHTh 26), Tübingen 1959; R. BAUMANN, *Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1. Korinther 1,1–3,4* (NTA NF 5), Münster 1968.

[23] Para lo que sigue, cf. espec. Y. CONGAR, *Das Mysterium des Tempels. Die Geschichte der Gegenwart Gottes von der Genesis bis zur Apokalypse*, Salzburg 1960 [trad. esp. del orig. francés: *El misterio del templo*, Estela, Barcelona 1967[2]].

[24] Cf. *ibid*., 95ss.

[25] Cf. *ibid*., 116ss.

[26] Cf. *ibid*., 141s; H. SCHÜRMANN, «Neutestamentliche Marginalien zur Frage der Entsakralisierung»: *Der Seelsorger* 38 (1968), 38-48 y 89-104.

[27] Cf. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (cf. *supra*, nota 21), 289.

[28] Cf. *ibid*., 311.

[29] Cf. *ibid*., 295ss.

[30] Cf. H. GESE, «Der Johannesprolog», en Íd., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, München 1977, 174.

[31] Cf. Henoc etiópico, caps. 37, 42 y 49. Cf. E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes*, vol. 2, Darmstadt 1962, 262ss.

[32] Sobre todo H. GESE (cf. «Der Johannesprolog» [cf. *supra*, nota 30], 173-201) presenta bien esta relación. En la misma dirección indagan también ÍD., «Der Messias», en *ibid*., 128-151; ÍD., «Natus ex virgine», en Íd., *Vom Sinai zum Zion*, München 1974, 130-146.

[33] Cf. R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958[4], 73-113 [trad. esp.: *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 2000]. Muy útil e iluminador es R. RIESNER, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (WUNT 2.R.7), Tübingen 1984.

[34] *Ibid*., 110.

[35] Cf. F. MUSSNER, «Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie.Versuch einer Rekonstruktion», en L. Scheffczyk (ed.), *Grundfragen der Christologie heute* (QD 72), Freiburg i.Br.

1975, 82s.

[36] Cf. *supra*, nota 18. Véase además P. HOFFMANN, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTA NF 8), Münster 1972; A. POLAG, *Die Christologie der Logienquelle*, Neukirchen/Vluyn 1977.

[37] Cf. *supra*, nota 22.

[38] Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo* (OCWK 3), Sal Terrae, Santander 2013, 280-291.

[39] Cf. NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia* III, 2.

[40] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 2, 981 b; TOMÁS DE AQUINO, *S.th*. II/II q. 45 a. 1.

[41] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.c.g*. I, 1.

[42] *Ibid*.

[43] Así opina, por ejemplo, A. Einstein, citado en J. MOLTMANN, *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München/Mainz 1986, 285 [trad. esp.: *Esperanza y planificación del futuro: Perspectivas teológicas*, Sígueme, Salamanca 1971].

[44] GS 15; cf. *ibid*., 57.

[45] Cf. GS 21-23.

[46] Cf. GS 10 y 45.

[47] Cf. OT 15.

[48] Para la tradición antigua, cf. G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (BHTh 21), Tübingen 1956, espec. 27ss. Para una visión de conjunto de proyectos posteriores, cf. K. PFLEGER, *Die verwegenen Christozentriker*, Freiburg i.B. 1964. Especial importancia tiene el término «sabiduría» (*sophía*) para la doctrina sofiológica de Soloviev, Bulgakov, Berdiaiev, etc. Aunque estas fuentes piensan en un panteísmo cristiano, existe el peligro de fusionar la filosofía y la teología en una suerte de gnosticismo. Cf. la visión de conjunto de B. SCHULTZE, en W. Nyssen et al. (eds.), *Handbuch der Ostkirchenkunde*, vol. 1, Düsseldorf 1984.

[49] Al respecto, cf. W. LÖSER, «“Universale concretum” als Grundgesetz der oeconomia revelationis», en HFTh 2, 108-121.

[50] Para lo que sigue, cf. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (MThS II, 7), München 1954, 13-35 [trad. esp.: *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia* (OCJR 1), BAC, Madrid 2014].

[51] Cf. AGUSTÍN, *Conf.* V, 10, 19.

[52] Cf. *ibid*., VII, 10, 96; 17, 23.

[53] Cf. *ibid*., IX, 10, 24.

[54] Cf. *ibid*., VII, 17; IX, 10. En sentido análogo, véase PLOTINO, *Enn*. VI, 9, 31s.

[55] Cf. *ibid*., VII, 18, 24.

[56] Cf. ORÍGENES, *Cels*. I, 9s (PG 11, 671-676).

[57] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th*. I q. 1 a. 1 ad 1; *S.c.g*. I, caps. 3-5.

[58] Cf. H. GESE, «Die Krisis der Weisheit bei Koheleth», en Íd., *Vom Sinai zum Zion*, München 1974, 168-179; ÍD., «Die Frage nach dem Lebenssinn: Hiob und die Folgen»: ZThK 79 (1982), 161-179.

[59] Cf. H. M. SCHEIDINGER, *Nachidealistische Philosophie und christliches Denken*, Freiburg i.Br. 1985.

[60] Cf. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957 [trad. esp.: *Identidad y diferencia*, ed. bilingüe, Anthropos, Barcelona 2012].

[61] Al respecto, cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (OCWK 4), Sal Terrae, Santander 2013, 262-269.

[62] Cf. F. NIETZSCHE, «Jenseits von Gut und Böse» (1886), en Íd., *Werke* II (cf. *supra*, nota 3), 744 [trad. esp.: *Más allá del bien y del mal*, Edaf, Madrid 1979]; ÍD., «Nietzsche contra Wagner», en *ibid*., 1057 [trad. esp.: «Nietzsche contra Wagner», en Íd., *El caso Wagner; Nietzsche contra Wagner*, Siruela, Madrid 2002].

[63] Hay que recordar sobre todo los proyectos de E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt* (cf. *supra*, nota 2), Tübingen 1977, y J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972 [trad. esp.: *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975]. Por

parte católica, cf. W. KERN, «Das Kreuz Jesu als Offenbarung Gottes», en HFTh 2, 187-221.

[64] Cf. F. NIETZSCHE, «Jenseits von Gut und Böse» (cf. *supra*, nota 63), 610.

[65] HEGEL habla de ello en varias ocasiones y con acentos diferentes; por ejemplo, en ÍD., *Glauben und Wissen* (cf. *supra*, nota 4), 433; ÍD., *Phänomenologie des Geistes* (cf. *supra* nota 10), 431-433; ÍD., *Jenaer Realphilosophie* (ed. Hoffmeister), 266-269 [trad. esp.: *Filosofía real*, Fondo de Cultura Económico, Madrid 20062]; ÍD., *Religionsphilosophie*, en *ibid*. II, 157-168 [trad. esp.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 3 vols., Alianza, Madrid 1984-1987, basada en otra ed. alemana de las lecciones hegelianas].

[66] Para lo que sigue, cf. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Kunst* (1802-1805), en Íd., *Werke* III, 438-465 [trad. esp.: *Filosofía del arte*, Tecnos, Madrid 2006]; al respecto, véase W. KASPER, *Lo absoluto en la historia: Filosofía y teología de la historia en el pensamiento del último Schelling* (OCWK 2), Sal Terrae, Santander 2017, 132ss y 521-531.

[67] Cf. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Kunst* (cf. *supra*, nota 67), 449.

[68] Cf. *ibid*., 445.

[69] Cf. *ibid*., 454.

[70] Cf. K. RAHNER, «Theologia crucis II», en $LThK^2$ 10, 61.

[71] Para esta triple relación, cf. W. KASPER, «Cristología y antropología», incluido en el presente volumen, 379-406.

[72] «Cosmovisión» se entiende aquí en el sentido de R. Guardini, que vio en este asunto la tarea de su vida. Cf. su lección inaugural en Berlín: R. GUARDINI, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung* (1923), con epílogo de H. Fries, Basel 1953 [trad. esp.: «La esencia de la concepción católica del mundo», en Íd., *Cristianismo y sociedad*, Sígueme, Salamanca 1982, 9-27].

[73] Al respecto, W. KASPER, «Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt», en H. Weber y D. Mieth (eds.), *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1980, 36-41; ÍD., «Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewusstsein von Freiheit und Geschichte», en J. Schwartländer (ed.), *Mo-dernes Freiheitsethos und christlicher Glaube*, München 1981, 297-301. Estas sugerencias son desarrolladas en la tesis doctoral, redactada y defendida en Tubinga, de W. THÖNISSEN, *Das Geschenk der Freiheit. Untersuchungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik*, Mainz 1988.

[74] Al desarrollo de esta idea bíblica en Agustín está dedicada la investigación de J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (cf. *supra*, nota 51), espec. 36-38, 169-184 y 237-254.

19

La cruz como revelación del amor de Dios

I. La teología de la cruz ante la historia de sufrimiento del mundo

«Dios es amor»: el papa Benedicto ha convertido esta frase de la Primera carta de Juan (1 Jn 3,8.16) en tema de su primera encíclica. Con ello, la encíclica plantea a la teología la tarea de repensar y volver a declinar la doctrina de Dios bajo este punto de vista central en la Biblia. Pues la frase: «Dios es amor», representa un reto, no solo porque Aristóteles la descartó decididamente, convencido como estaba de que todos los entes aman a Dios, pero Dios mismo no ama; él es el Motor inmóvil[1].

La frase: «Dios es amor», representa un reto por una segunda razón. Como muy tarde desde Gottfried Wilhelm Leibniz, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Friedrich Nietzsche, esta afirmación se confronta con la pregunta de si –y en caso de respuesta afirmativa, cómo– es posible sostenerla dado el sufrimiento existente en el mundo. El propio papa Benedicto XVI, a la vista del inconmensurable sufrimiento y la clamorosa injusticia asociados al nombre de Auschwitz, ha planteado la pregunta: «¿Dónde estaba Dios en esos días? ¿Por qué permaneció callado? ¿Cómo pudo tolerar este exceso de destrucción, este triunfo del mal?». «¿Por qué, Señor, callaste? ¿Por qué toleraste todo esto?»[2].

El problema de la teodicea[3], o sea, la pregunta de cómo puede ser conciliable el sufrimiento inmerecido con la existencia de un Dios bondadoso y omnipotente a la vez es el problema más difícil de la doctrina de Dios, mucho más difícil que todas las interpelaciones y objeciones gnoseológicas. El sufrimiento es la roca del ateísmo, dijo Georg Büchner; y Stendhal afirmó cínicamente que la única disculpa para Dios sería que no existiera. Fiodor Mijailovic Dostoievksi, Albert Camus y muchos otros han tematizado la cuestión de forma enérgica. Pues –así reza la objeción– o bien es Dios bondadoso, pero no omnipotente, y no puede impedir la injusticia; entonces no es Dios. O bien es omnipotente, pero no bondadoso, y no quiere impedir la injusticia; entonces es un demonio malvado. La teología posterior a Auschwitz ha vuelto a exacerbar esta pregunta. Algunos representantes de esta teología aseguran que después de Auschwitz no es posible ya hablar de un Dios simultáneamente omnipotente y bondadoso[4].

Así pues, el tema que nos ocupa en modo alguno es abstracto y solo académico. Es hondamente existencial y afecta a la médula de la fe cristiana. Confronta la fe en Dios

con su negación atea en su forma existencialmente más densa. Después de las terribles experiencias del siglo XX y de las que ya se perfilan claramente a principios del XXI, no podemos seguir manteniendo separadas la pregunta por Dios y la pregunta por el sentido del sufrimiento inmerecido. Ambas cuestiones solo se pueden tematizar y discutir conjuntamente[5].

La Sagrada Escritura misma, a diferencia de Aristóteles, nos llama la atención sobre este nexo ya en los estratos más antiguos del Antiguo Testamento. Sabe que Dios es un Dios misericordioso, que, al contemplar la miseria del ser humano, es movido por la compasión (cf. Ex 34,6s y *passim*). De forma impresionante se dice en el libro del profeta Oseas: «Me da un vuelco el corazón, se me conmueven las entrañas» (Os 11,8). De ahí que la teología judía pueda hablar de compromiso apasionado, incluso de *páthos* de Dios por su creación y su pueblo. Dios no observa impasible desde su trono los horrores del mundo. A Dios le afectan el sufrimiento y la alegría del hombre. Reacciona a ellas con alegría o tristeza, aprobación o enfado, amor o ira[6]. También Jesús reacciona con ira y tristeza a la dureza de corazón (cf. Mc 3,5). Se conmueve de compasión (cf. Mt 9,36). El terror y el miedo se adueñan de él; siente una tristeza mortal (cf. Mc 14,33s). Al final grita en la cruz el abandono de Dios que siente (cf. Mc 15,34).

El Dios del Antiguo y el Nuevo Testamento no es un Dios apático como el de Aristóteles[7]. No es un Dios al que no le importe el sufrimiento humano. Es un Dios –literalmente– simpático, un Dios que sufre con nosotros (*sympatheîn*). Es el Emmanuel, el Dios con nosotros (cf. Is 7,14; Mt 1,23).

Sin embargo, el Antiguo Testamento tuvo que recorrer un largo camino en busca de una respuesta a la pregunta por el porqué del sufrimiento inmerecido. El libro de Job, al final de esa evolución, repasa una vez más todas las respuestas, las reduce *ad absurdum* y llega a la conclusión: con Dios no cabe contar. Ante el misterio insondable de Dios, el silencio y el enmudecimiento son la única respuesta posible (cf. Job 42). Tampoco el Nuevo Testamento nos brinda una respuesta teórica. Antes bien, retoma la oscura imagen veterotestamentaria del Siervo sufriente de Yahvé (cf. Is 53), remitiendo con ello al sufrimiento y la muerte de Jesús, el menos culpable de todos los hombres. De manera casi triunfante afirma luego: si Dios no reservó a su propio Hijo, nada puede separarnos del amor divino, ni la vida ni la muerte (cf. Rom 8,31-39). Es significativo, por eso, que la frase de que Dios es amor se enuncie en el contexto de la cruz (cf. 1 Jn 4,8s).

El Concilio Vaticano II intuyó en la constitución pastoral *Gaudium et spes* cómo esta afirmación revoluciona nuestra idea de Dios y afirma: «Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta oscuridad»[8].

Con la referencia a la cruz de Cristo le es dada a quien cree una respuesta existencial; el reto teológico no queda, sin embargo, en modo alguno solventado. Al contrario, en este punto afloran de nuevo las preguntas. Pues humanamente hablando la cruz es una necedad (*mōría*) y un escándalo (*skándalon*; cf. 1 Cor 1,21.23; 2,14). La pregunta es, en efecto: ¿cómo podemos entender la cruz como revelación del amor divino? ¿No es más bien signo de un Dios cruel, iracundo y violento, que necesita un chivo expiatorio y que

quiere el sacrificio de su propio Hijo como precio de la reconciliación?

En la cruz, la teología tropieza con un límite que va bastante más allá de lo que la tradición teológica pensaba en la teología negativa. En esta tradición, Anselmo de Canterbury pudo decir que Dios es aquello mayor de lo cual nada puede pensarse (*id quo maius cogitari nequit*)[9] e intensificó aún más esta idea afirmando que Dios es mayor que todo lo que puede ser pensado (*quiddam maius quam cogitari possit*)[10]. Pero en la cruz la teología tropieza no solo con los límites de su propio pensamiento. Dada la incomprensibilidad e inderivabilidad de la acción de Dios en la cruz, la teología tropieza aquí también con los límites de lo que es capaz de pensar como realidad de Dios.

La cruz desbarata nuestros conceptos humanos sobre Dios. Un Dios en la cruz, un Dios que padece y muere es lo contrario de lo que habitualmente entendemos por Dios. La cruz cuestiona uno de los axiomas fundamentales de la comprensión metafísica tradicional de Dios. Pues, para la idea metafísica de Dios, la inmutabilidad y la impasibilidad (*apátheia*) de Dios eran un *a priori* que se suponía de forma casi natural[11]. No solo Aristóteles, sino también los grandes maestros de la teología escolástica excluían que Dios pudiera verse afectado por el sufrimiento de Jesús y el sufrimiento del ser humano, pues solo existen relaciones reales –tal era su argumento– desde las criaturas hacia Dios, no así, en cambio, a causa de la perfección ontológica divina, desde Dios hacia las criaturas[12]. De ahí que el sufrimiento de las criaturas no pueda afectar a Dios. Este, se decía, es incapaz de sufrir[13]. Y uno se preguntará: ¿hay que entender entonces al final las afirmaciones bíblicas sobre la compasión divina, centrales para la Escritura, solo metafóricamente?

Algunos padres de la Iglesia y teólogos se atrevieron a pensar conjuntamente a Dios y el sufrimiento, incluso a hablar del morir de Dios[14]. Pero entonces surge ya la no menos asediante contrapregunta: si nos tomamos en serio la cruz y hablamos del sufrir y el morir divinos, ¿no debemos ser coherentes y hablar también de la muerte de Dios? Hegel lo hizo sirviéndose de un antiguo himno litúrgico. Y luego Nietzsche adujo contra el cristianismo el mensaje de que Dios ha muerto[15]. En la década de 1960 y a comienzos de la de 1970, la teología de la muerte de Dios creyó poder aprovecharse de estas afirmaciones e interpretar el cristianismo de manera atea. Esta flor de un día está entretanto merecidamente muerta ella misma[16]. Pero el problema sigue existiendo. Pues no pocos contemporáneos creen que, dado el inefable sufrimiento e injusticia existente en el mundo, es posible constatar una ausencia, una impotencia, al menos un silencio de Dios. Consideran que de Dios no brota ya vida alguna; Dios, o al menos el mensaje sobre él, está muerto.

A la vista del sufrimiento inmerecido existente en el mundo, la cruz como respuesta a la pregunta por Dios es todo menos una respuesta atractiva y complaciente. Al contrario, es una respuesta en extremo escandalosa y que reta a seguir reflexionando teológicamente. Como fundamento de la teología, la cruz es a la par la crítica de la teología. Exige una nueva determinación de qué es lo que queremos decir cuando hablamos de Dios.

II. El contexto histórico y ecuménico

Al considerar la historia antigua y reciente de nuestra cuestión, encontramos diversos tipos de teología de la cruz. Los padres de la Iglesia de los siglos II y III entendieron la cruz, sobre la base del Nuevo Testamento, como un escándalo. Según Tertuliano, el cristianismo es la religión de la cruz[17]. Los primitivos padres de la Iglesia toleraron sin más la paradoja de que el Dios apático había sufrido[18]. Importantes padres como Atanasio, Hilario de Poitiers y otros hablaron sin vacilación del Dios sufriente y crucificado; Tertuliano se atrevió a hablar incluso del *Deus mortuus*[19]. Todavía en la controversia teopasita del siglo VI afirmaron los monjes escitas: «Uno de la Trinidad sufrió». El quinto concilio ecuménico corroboró este enunciado[20].

Pero tras el giro constantiniano se impuso el lema: «Bajo este signo vencerás». La cruz dejó de ser un escándalo, una piedra de tropiezo; ahora pasó a primer plano el motivo de la cruz triunfante. Ya en Gregorio Nacianceno encontramos la fórmula: «el invencible signo triunfal de la cruz»[21]. Famoso es sobre todo el himno de Venancio Fortunato, del siglo VI: *Vexilla regis prodeunt, fulget crucis mysterium*, «Avanzan los estandartes del rey, resplandece el misterio de la cruz». A ello correspondía la representación de la cruz aún en el arte románico, así como el que colgara en el arco de triunfo del coro de la Iglesia.

En la Edad Media se desarrolló a partir de Bernardo de Claraval una piedad de la cruz en la que la compasión con la debilidad humana y el sufrimiento de Jesús ocupaban el centro. Los estigmas de Francisco de Asís expresaron ejemplarmente esta identificación con el sufrimiento de Jesús. En la tardomedieval *devotio moderna*, el ser humano debía ser movido por la contemplación rememorativa de la Pasión a la *imitatio Christi*, a la emulación de Cristo, al sufrimiento con Cristo, al seguimiento de la cruz. Características de ello podrían ser las obras de Tomás de Kempis *De imitatione Christi* y *De passione Christi*[22]. Esta piedad crística originó un nuevo tipo representativo de la cruz: el Crucificado gótico con corona de espinas y, a menudo, intensa expresión de sufrimiento. En una época en la que la peste asoló Europa, la mirada al Varón de Dolores en la cruz significaba consuelo en medio de la dificultad.

La piedad medieval de la cruz, que siguió influyendo en la piedad moderna del Corazón de Jesús, expresa de modo imponente la relevancia soteriológica, ejemplar y espiritual de la cruz. Lo que brilla por su ausencia es, sin embargo, la relevancia teológica –en el sentido estricto de la palabra– de la cruz. Se reflexiona sobre la importancia de la cruz para la autocomprensión del ser humano, pero no sobre su importancia para la comprensión misma de Dios. El marco greco-metafísico tradicional permanece intacto, salvo por unas cuantas excepciones.

La teología de la cruz de Martín Lutero representa un nuevo enfoque[23]. Lutero habla de una *theologia paradoxa*. Según esto, verdadero teólogo no es quien conoce la esencia invisible de Dios a través de la realidad creada, sino quien comprende lo que de la esencia divina es visible y está vuelto al mundo a través de la pasión y cruz de Cristo[24]. *Ergo in Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei*, «En

consecuencia, en Cristo crucificado radican la verdadera teología y el verdadero conocimiento de Dios»[25]. Solo la cruz es el contenido de la teología y la predicación: *Crux sola est nostra theologia*[26]. Lutero contrapone esta *theologia crucis* a la *theologia gloriae* de la escolástica. A su juicio, Dios solo puede ser conocido verdaderamente por el camino de la cruz. Porque el pecador ha pervertido todo, Dios, por su parte, ha invertido todo y ha hecho de la cruz el camino de salvación. En la cruz está Dios *sub contrario absconditus*, «oculto bajo lo contrario de él»[27]. «Dios contra Dios a favor del ser humano», «el Dios de la gracia contra el Dios iracundo en beneficio nuestro»: así se ha caracterizado y sintetizado en ocasiones la teología de la cruz de Lutero.

La teología de la cruz de Lutero hizo historia, no solo en la teología, sino también en la filosofía. En la filosofía dialéctica de Hegel experimentó un importante desarrollo especulativo[28]. Según Hegel, Dios, como sujeto absoluto, llega a sí mismo a través de su autodiferenciación. En ello, la historia de Dios y la historia universal no se distinguen con claridad. Eso implica, desde el punto de vista teológico, una profunda ambivalencia. No obstante, el modo en que Hegel vinculó con ello la interpretación de la cruz con la doctrina de Dios devino relevante para la teología. Y dio un importante empujón al desarrollo moderno de la teología protestante[29]. En simultánea continuidad y contradicción con Hegel se llegó en la teología protestante reciente, en concreto en Karl Barth, Jürgen Moltmann y Eberhard Jüngel[30], a una teología de la cruz que se mantiene fiel al enfoque de Lutero en la medida en que se deslinda de la teología natural, metafísicamente orientada. Para estos teólogos, la cruz –y en el fondo nada más que la cruz– es el punto de partida del conocimiento de Dios, más aún, el lugar de la autodefinición de Dios. A estos nuevos enfoques teológicos les subyace una relación entre Dios y el hombre, así como entre fe y razón, que no deja espacio alguno para la cooperación humana. Eso vale ya respecto de la naturaleza humana y los actos humanos de Jesús, pero también para la participación –posibilitada por la gracia– del hombre en el proceso de salvación[31]. El carácter disyuntivo de la teología de la cruz de Lutero es el trasfondo de su rechazo de toda cooperación humana en la justificación del pecador. De ahí que la teología de la cruz de Lutero tenga capital importancia para el diálogo ecuménico sobre la doctrina de la justificación. Si bien entretanto hemos alcanzado un acuerdo en cuestiones fundamentales de dicha doctrina, en este punto permanecen abiertos todavía interrogantes que han de abordarse en el horizonte de la teología de la cruz.

Otro camino distinto, específico de ella, recorrió la nueva teología ortodoxa rusa en la primera mitad del siglo XX. Su *Sitz-im-Leben* [lugar existencial] es la liturgia ortodoxa, en la que la cruz ocupa el centro en bastante mayor medida de lo que por regla general suponemos en Occidente. Otro punto de vista se suma a ello como trasfondo: la reciente teología ortodoxa rusa de la cruz está marcada por la experiencia, más aún, la capacidad de sufrimiento del hombre ruso y la comprensión kenótica de la existencia humana, como se presenta sobre todo en las novelas de Dostoievski[32]. Es de justicia mencionar varios nombres: Vladimir Sergeevic Soloviev, Michail Michailovic Tareiev

y, el más importante desde el punto de vista teológico, Sergei Nikolaevic Bulgakov[33]. Este último ve la entera historia de la salvación caracterizada por la *synkatábasis* (condescendencia, abajamiento) de Dios. Comienza ya con la creación y alcanza su cima en la encarnación y en la cruz. Tanto en la creación como en la redención concede Dios espacio para otra realidad no divina. En una y otra acontece una autolimitación de Dios. La estructura kenótica de la economía de salvación se fundamenta en –y es posibilitada por– la relación intratrinitaria de las personas divinas. En la medida en que estas se comunican unas a otras en el amor, se otorgan a la vez recíprocamente espacio. Bulgakov habla incluso de un autosacrificio intratrinitario, que históricamente cobra expresión en la cruz de Jesucristo[34]. Este proyecto evidencia cuánto hay que aprender en el diálogo ecuménico de la riqueza de la espiritualidad y la teología ortodoxas. No cabe duda de la grandiosidad del proyecto de Bulgakov. Con todo, tampoco conviene ignorar sus riesgos. Pues esta grandiosa visión unitaria corre peligro de que se pierda de vista la inderivabilidad histórica y el carácter escandaloso de la cruz y de que la teología se convierta súbitamente en sofiología[35]. La *sophía* se troca aquí en una realidad supracristológica, de suerte que la cruz histórica en el Gólgota no es más que la manifestación y traducción histórica de un Gólgota metafísico[36].

Mientras que la posición luterana tiende a una disyuntiva (*aut*… *aut*) entre la kénosis y el *lógos* y contrapone la kénosis al *lógos*, los teólogos ortodoxos rusos mencionados son proclives, al igual que Hegel, a entender especulativamente el *lógos* como kénosis, con lo que en el fondo vacían a la kénosis históricamente acontecida en la cruz de su inderivable relevancia constitutiva. Esto explica por qué en la Iglesia ortodoxa rusa actual existen considerables reservas frente a esta teología.

También en la teología católica actual existen, sobre la base de una relectura así de la Escritura como de la tradición patrística y con el estímulo de los mencionados teólogos ortodoxos, pero también de ideas fundamentales de la teología de Martín Lutero, enfoques para una teología de la cruz. Habría que mencionar varios nombres[37]; el proyecto más importante es, sin duda, el de Hans Urs von Balthasar[38]. En él nos apoyaremos posteriormente en gran medida en nuestra presentación sistemática.

Sin embargo, primero nos planteamos la pregunta: ¿dónde se sitúa por principio la teología católica en esta discusión? La teología luterana de la cruz es tenida –desde el punto de vista tipológico– por paulina, mientras que la teología ortodoxa de la cruz es caracterizada habitualmente como joánica. ¿Qué es lo específico de la teología católica de la cruz? En respuesta a esta pregunta, vaya por adelantado una tesis que más tarde justificaremos en detalle: la teología católica de la cruz es primordialmente sinóptica y puede calificarse –según se mostrará enseguida– de petrina. Parte de la cruz histórica y de su interpretación bíblica y trata de descubrir en la cruz histórica el *lógos* propio de esta. En este sentido, es teología «desde abajo». Ni contrapone la kénosis al *lógos* ni entiende el *lógos* especulativamente como kénosis. Más bien busca el *lógos* en la kénosis históricamente acaecida en la cruz y pregunta así por el amor de Dios revelado en esta.

III. Bases bíblicas en la idea de representación

La tesis recién formulada nos impele a ampliar, en un segundo paso, la base bíblica. El exégeta tubingués Martin Hengel, en su obra *Der unterschätzte Petrus* [El Pedro infravalorado], ha enumerado de modo sorprendente una serie de buenas razones para afirmar que la tradición sinóptica se remonta en gran medida a Pedro, a través de su discípulo Marcos. Hengel yuxtapone incluso la teología de Pedro a la de Pablo, como equivalente de esta[39]. Según la interpretación de Hengel, hay cierta probabilidad de que también la interpretación sinóptica de la cruz con ayuda de la idea de representación se remonte de manera determinante a Pedro. La idea de representación de la teología veterotestamentaria del Siervo de Yahvé (cf. Is 52,13–53,12) es fundamental ya para la actividad terrena de Jesús, empezando por el bautismo en el Jordán (cf. Mt 3,15) y pasando por la profecía de la pasión (cf. Mc 10,45) hasta llegar a los relatos de la eucaristía (cf. Mc 14,24; Mt 26,28; Lc 22,19s; 1 Cor 11,24), que interpretan el acontecimiento de la cruz como muerte vicaria. Partiendo de la tradición sinóptica de impronta petrina, la idea de representación entró luego en la tradición paulina (cf. 2 Cor 5,21; Gal 3,13) y en la joánica (cf. Jn 3,16; 10,11; 12,24s; 15,13). «Representación» es, por consiguiente, un concepto clave en todos los evangelios y en el conjunto del Nuevo Testamento. Así, resulta natural hacer de la idea de representación el punto de partida teológico-bíblico de la teología de la cruz. Parece que se trata de la palabra capaz de resolver nuestro problema[40].

La idea de representación se expresa en el Nuevo Testamento en la fórmula: «por vosotros», «por nosotros», «por muchos»[41]. Esta fórmula tiene en el Nuevo Testamento un triple significado. Comporta que Jesús entregó su vida «en lugar de» nosotros pecadores. Como pecadores, hemos caído en la muerte y no somos capaces ya de ayudarnos a nosotros mismos. En esta situación, Dios nos ha sustituido, cargando vicariamente por nosotros con la maldición del pecado, la muerte y el abandono divino. En esta primera acepción, la fórmula significa «compromiso del propio Dios» [*Gottes Selbsteinsatz*]. Significa asimismo que Jesús entregó su vida por nosotros y «por muchos». Implica entonces la entrega que Jesús hizo de su vida por nosotros y por nuestro bien, o sea, su proexistencia. Por último, la fórmula puede significar que Jesús hizo todo esto «por nuestra causa» y por compasión con nosotros. «Representación» significa, por tanto, que Dios ocupa el lugar del pecador, que acaece un «intercambio de lugares». Dios hace esto a causa de su misericordia y su amor superabundantes. Lo hace por nosotros y por nuestro bien, aboga por nosotros, muere en lugar nuestro, a fin de que nosotros vivamos. Jesús asume el último lugar, para hacernos sitio junto a Dios. La kénosis es la forma de existencia del amor bajo las condiciones del pecado[42]. No termina, sin embargo, en la nada. Apunta más bien a la reparación –entendida en el sentido originario de la palabra– y al restablecimiento del orden querido por Dios[43].

La idea de representación fue asumida también en el símbolo apostólico. En él confesamos: *propter nostram salutem descendit de caelis*, «por nuestra salvación bajó del cielo». Los padres de la Iglesia hicieron suya la idea de la representación y la desarrollaron con la noción de *commercium*, de intercambio jubiloso. Formulada con la máxima concisión afirma que Dios se ha hecho hombre, que ha asumido por entero la

conditio humana, para que nosotros seamos divinizados en todo[44].

Así pues, «representación» es un término teológico clave[45]. Expresa una ley estructural permanente. Es la ley de la semilla: «Si el grano de trigo caído en tierra no muere, queda solo; pero si muere, da mucho fruto» (Jn 12,24); la ley del renunciar a todo para recibir cien veces más (cf. Mc 10,28); y, sobre todo, la ley del amor. Este llega a sí mismo solo en la medida en que se entrega y existe enteramente para los demás. Dar para recibir (cf. Mc 8,35; Mt 10,39; 16,25; Lc 9,34; 17,33; Jn 12,25) constituye la ley fundamental del amor y de la amistad (cf. Jn 15,13). Es la ley de Cristo: uno debe llevar la carga del otro (cf. Gal 6,2).

En este gran contexto debe entenderse el grito de abandono de Jesús en la cruz (cf. Mc 15,34)[46]. El grito: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», es expresión de la más profunda autoenajenación de Jesús y su incondicional solidaridad con nosotros. Carga realmente con nuestro sentimiento de haber sido abandonados por Dios y con el eclipse de Dios en el mundo. Pero esta cita del comienzo del Salmo 22 comporta, según la comprensión judía, la cita de todo el salmo. Este comienza con la queja por el abandono de Dios, pero termina con la triunfal certeza de que uno está a salvo en la fidelidad de Dios. De ahí que el grito de abandono de Jesús en la cruz no permita una interpretación atea. No implica que Jesús, por así decir, haya renunciado a su condición divina. Al contrario, significa que, aun en la más oscura noche del eclipse de Dios a la que pueda llegar un ser humano y en medio de la cual hoy nos encontramos de manera especial, Dios está redentora y salvíficamente presente. Él es, también en esta situación, el Dios que está ahí (cf. Ex 3,15), el Dios con nosotros. De ahí que Lucas haya interpretado correctamente las duras palabras sobre el abandono de Dios que Marcos pone en labios de Jesús cuando hace decir a este: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46). En Juan encontramos, por último, las triunfales palabras: «Todo se ha cumplido» (Jn 19,30).

También la afirmación de la kénosis en el himno de la Carta a los Filipenses (cf. Flp 2,7; véase además 2 Cor 8,9; Heb 2,9) debe interpretarse en este sentido[47]. «Kénosis» (lat.: *exinanitio*) significa vaciamiento, cesión, renuncia, anonadamiento. En virtud de su autovaciamiento, Jesús, quien existía en la forma (*morphḗ*) de Dios, ocupa de manera voluntaria nuestro lugar, el de pecadores que estamos sometidos al destino de la muerte y, en este sentido, somos esclavos. Así, Jesús asume la forma (*morphḗ*) de esclavo. Sin embargo, en la medida en que esto no lo hace por necesidad e imposición del destino, sino voluntariamente y obedeciendo hasta la muerte en cruz, priva a la muerte de su aguijón (cf. 1 Cor 15,55) y nos libera de la maldición y la esclavitud de la muerte, nos libera para la vida nueva. El anonadamiento, por su parte, no conduce al vacío y a la nada; es el camino hacia la glorificación de Jesús y su establecimiento como *Kýrios*, o sea, como nuevo Señor del mundo. Su muerte es la muerte de la muerte y la liberación para la vida nueva. El anonadamiento de Jesús deviene así el triunfo de la vida sobre la muerte, de la libertad sobre la necesidad fatal, del amor sobre el odio[48]. Agustín lo interpreta de forma correcta y certera cuando escribe: *Sic se exinanivit: formam servi accipiens, non formam Dei ammitens, forma servi accessit, non forma Dei discessit*,

«Así se despojó de sí mismo: tomando la forma de esclavo sin perder la forma de Dios, ganando la forma de esclavo sin dejar la forma de Dios»[49]. Solamente porque Dios está presente y activo en el abajamiento, puede afirmar Agustín en otro lugar: «Matado por la muerte, a la muerte ha matado»[50]. *Mortem nostram moriendo destruxit*, «Muriendo destruyó nuestra muerte», se dice en la liturgia. Así resulta comprensible que para Pablo la cruz sea el misterio de la sabiduría de Dios (cf. 1 Cor 1,7-25; 2,6-10; 2 Cor 13,4); y la palabra sobre la cruz, la quintaesencia del mensaje de salvación (cf. 1 Cor 1,18; 2,2). En los escritos tardíos del Nuevo Testamento adquiere la cruz incluso una dimensión cósmica. A través de la cruz, todo (*tà pánta*) ha sido reconciliado (Col 1,20). Según el Apocalipsis, el Cordero degollado es la luz del cosmos (cf. Ap 21,23).

Según el Nuevo Testamento, la kénosis no se contrapone, pues, al *lógos*; más bien, lo endereza y reorienta. Por otra parte, el *lógos* no debe interpretarse de manera dialéctico-especulativa como kénosis. Antes al contrario, solo la kénosis de la cruz hace manifiesto el pleno sentido del *lógos*. Lo interpreta como *lógos* del amor y dice que el amor es el sentido del ser. Con esta afirmación hemos dado ya el paso hacia un desarrollo sistemático de la teología de la cruz.

IV. Desarrollo sistemático de la cristología kenótica

Según el Nuevo Testamento, tanto en el descenso de Jesús como en su elevación actúa Dios mismo. Dios se revela en su Hijo (cf. Jn 3,16; 1 Jn 4,9s; Rom 5,8; 8,32). En el Jesús terreno y en la cruz de Jesús se visibiliza la gloria de Dios (cf. Jn 1,14; *passim*) y se revela su amor (cf. Rom 5,8s; 8,32, Jn 3,16s; *passim*). Por eso, en la cruz se nos manifiesta Dios mismo como amor (cf. 1 Jn 3,8.16). Así pues, en la economía salvífica Dios no revela «algo», sino que se revela a sí mismo[51]. Si entendemos la revelación como autorrevelación, entonces la realidad de Dios no es «algo» existente «detrás de» su revelación. Más bien, Dios está presente en su revelación. En consecuencia, el amor de Dios revelado en la cruz revela a Dios mismo como amor. En la cruz, Dios se revela como aquel cuya esencia es amor. Formulado de forma más abstracta: en la Trinidad económica revelada a través de la cruz y la resurrección se manifiesta la Trinidad inmanente[52].

Por eso, para comprender más profundamente la esencia trinitaria de Dios, podemos partir de la esencia del amor[53]. Agustín tomó en consideración este punto de partida, pero luego no lo desarrolló[54]. El primer plano lo ocupa en él, como en la corriente principal de la tradición teológica, el análisis del acto de conocimiento[55]. El enfoque que vamos a adoptar se ha impuesto en la teología actual. Con el estímulo de los análisis de Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel y, en especial, dentro ya del personalismo dialógico de origen judío, de Martin Buber y –mucho más radicalmente– Emmanuel Lévinas, partir del fenómeno del amor se ha convertido en la estrategia preponderante.

El punto de partida de la reflexión teológica sobre la Trinidad suele ser hoy la autocomunicación de Dios. Pero el amor que se autocomunica para ser uno con el otro

no es sinónimo de fusión. El amor verdadero no absorbe al otro, ni tampoco lo utiliza para el autodescubrimiento y la autorrealización. El amor no tiene estructura dialéctica, sino dialógica. Implica ser uno con el otro salvaguardando tanto la propia identidad como la del otro. O formulado con mayor claridad aún, el amor verdadero no solamente salvaguarda la propia identidad y la identidad del otro, sino que lleva a ambas a su realización y consumación. Quien entrega su vida, la gana. De la unidad del amor forma parte, por tanto, el reconocimiento de la diferencia. «Amor» significa autodiferenciación y autolimitación. El amor puede replegarse; libera al otro y reconoce su alteridad. Regalarse al otro por amor implica concederse espacio mutuamente; también comporta, por tanto, renuncia. El amor y el sufrimiento, más aún, el amor y la muerte van de la mano, como siempre ha sabido la gran literatura.

Así, podemos interpretar la afirmación de que Dios es amor en el sentido de que Dios es él mismo en la medida en que existe por completo para el otro. Dios como amor no puede ser pensado sino como autodiferenciación en sí mismo. De ahí que la doctrina de la Trinidad no constituya, como se opina sin cesar, una objeción contra el monoteísmo. El Dios uno, que es amor, no puede ser pensado sino trinitariamente. La Trinidad es monoteísmo concreto[56].

La Trinidad es el único monoteísmo que resulta sostenible tanto intelectual como existencialmente a la vista del sufrimiento. Pues pensar a Dios trinitariamente desde la cruz implica pensar a Dios de modo tal que en él mismo haya espacio para lo otro distinto de él. Dios es –de forma del todo distinta de como muchos se imaginan un Dios omnipotente– absolutamente no violento; Dios es, en su esencia, permisión [*Zulassung*]. No reprime nada ni a nadie. Incluso se deja expulsar del mundo y parece débil e impotente en el mundo[57]. Dios es en sí kenótico. Balthasar habla de una kénosis originaria y una «división» en Dios mismo[58]. Pero en este modo kenótico de existencia Dios no renuncia a sí mismo; en él no deviene otro distinto, no se desdiviniza. En esta existencia kenótica es como él mismo. Así como la cruz es la revelación del amor intratrinitario de Dios, así también el amor intratrinitario de Dios es, a la inversa, el fundamento interno de posibilitación de la compasión divina hasta la muerte en cruz. Orígenes formuló este supuesto con claridad: *Primus passus est, deinde descendit. Quae est ista, quam pro nobis passus est, passio? Caritatis est passio*, «En primer lugar [el Hijo] ha sufrido porque ha descendido… ¿Cuál es, por tanto, esta pasión que ha sufrido por nosotros? La pasión de la caridad»[59]. Así, la cruz es lo máximo que le es posible a Dios en su amor de autodonación. El amor es posible; es *id quo maius cogitari nequit*, «aquello mayor de lo cual nada puede pensarse».

Esta tesis constituye una verdadera revolución metafísica[60]. Pues con ella las relaciones ya no son una realidad meramente accidental, mientras que la sustancia que existe en sí y para sí es la auténtica realidad. Tampoco el sujeto moderno, que es en sí y para sí, representa la realidad última. Ahora son las relaciones las que fundamentan la subsistencia de las personas trinitarias. Dios es en sí relacional, por lo que puede entablar relación con nosotros. El hecho de que sea Dios para nosotros y con nosotros revela su esencia más íntima.

Sobre este trasfondo se plantea de forma nueva el problema del sufrimiento divino, que tan difícil ha resultado para la tradición teológica. Para Dios, el sufrimiento no puede ser –en esto hay que darle la razón por entero a la teología tradicional– algo que advenga sobre él pasivamente. Si Dios sufre, no puede hacerlo sino al modo divino. En el caso de Dios, el sufrimiento no es expresión de una carencia, sino de soberana y libre autodeterminación. Dios no se ve afectado pasivamente por el sufrimiento de la criatura; se deja afectar. Por eso, la omnipotencia de Dios no es lo contrario de su amor. Su omnipotencia se revela en el amor; pues, como ya mostró Søren Kierkegaard, se trata de la omnipotencia de replegarse sin renunciar a sí mismo. La omnipotencia de Dios es la omnipotencia de su amor, que, justo en la medida en que se repliega, es él mismo y como tal se acredita[61].

El Dios empático, tal como se revela en la cruz, es la respuesta al problema de la teodicea[62]. Esta respuesta dice: Dios no está lejos de quienes sufren y agonizan, de los millones de atormentados, torturados y golpeados hasta la muerte. Dios está con ellos y junto a ellos; sufre con ellos. Esta afirmación se malentendería si se interpretara como glorificación o divinización del sufrimiento. Dios no diviniza el sufrimiento; lo redime transformándolo desde dentro. No elimina el sufrimiento, pero lo transforma, suscitando así esperanza. En efecto, la cruz es el camino hacia la resurrección y la transfiguración. El sufrimiento y la muerte no son la última palabra. La cristología kenótica remite más allá de sí misma hacia la cristología pascual de la glorificación y transfiguración. Como dice la Escritura, hemos sido redimidos para la esperanza (cf. Rom 8,20.24; 1 Pe 1,3).

V. Prospectiva: la espiritualidad cristiana actual

Ya hemos dicho que la teología de la kénosis no es una especulación abstracta. Se alza sobre el trasfondo del problema de la teodicea y de la pregunta de la humanidad por el sentido del sufrimiento y de la muerte. Tiene, como también ha resonado ya, relevancia para el diálogo ecuménico. Su significado para el diálogo intercultural e interreligioso, sobre todo para el encuentro con la espiritualidad budista y su idea de nirvana, debería ser tratado específicamente[63].

En el presente contexto me gustaría hacer solamente, ya para terminar, un par de apuntes sobre el significado de la teología kenótica para una espiritualidad cristiana actual[64]. Existe una serie de grandes figuras que ponen de relieve la importancia de la idea de representación y dan ejemplarmente testimonio de la representación como un motivo guía fundamental para la espiritualidad actual y para una renovación misionera de la Iglesia: Teresa de Lisieux, Charles de Foucauld, Edith Stein, Maximiliano Kolbe, Dietrich Bonhoeffer, Óscar Romero y muchos otros. Todos ellos se han sumergido de modos distintos en la noche del abandono de Jesús en la cruz y han cargado con este camino como participación solidaria en el eclipse de Dios en el mundo. La noche oscura, la experiencia de desierto, el último lugar, etc., no fueron para ellos un adentrarse en una noche sin sentido de índole cualquiera. Soportaron tales experiencias desde una existencia proactiva por los demás, haciendo así resplandecer la luz de Dios incluso en

medio de la oscuridad más extrema.

Tampoco para el cristiano actual existe otro camino. En el mundo occidental, el cristiano no está expuesto hoy a una brutal violencia anticristiana, pero sí que vive en un mundo y con un mundo que no conoce –o apenas conoce– a Dios, que incluso lo conoce tan poco que ni siquiera encuentra ya motivo alguno para un ateísmo consciente. Ha devenido indiferente frente a Dios. Se ha convertido en un desierto, en una noche en la que todos los gatos son pardos, en la que no existe orientación alguna ni cabe distinguir entre arriba y abajo. En este mundo, la Iglesia no puede seguir presentándose como una institución poderosa y portando delante de sí la cruz como un signo mundano de triunfo. Antes bien, el cristiano experimentará la impotencia de la cruz y en ella compartirá solidariamente la oscuridad de los demás, sin dejar de proteger y atestiguar vicariamente por ellos en medio de esa noche la luz de la fe, la esperanza y la caridad. Tal presencia cristiana como proexistencia activa podría ser la tarea que nos aguarda hoy y también mañana. María es quintaesencia y tipo de tal existencia kenótica. Ella fue la muchacha humilde que concedió espacio a Dios, primero en su corazón y luego en su carne. Conservó la esperanza incluso al pie de la cruz. Lo hizo por nosotros. Dijo «sí» en nombre de todo el género humano. Es tipo de proexistencia activa y, como tal, aurora de un mundo nuevo.

---

[1] ARISTÓTELES, *Metaph*. XI, 1072 b.

[2] BENEDICTO XVI, «Discurso en el campo de concentración y exterminio de Auschwitz-Birkenau» (28 de mayo de 2006).

[3] Cf. la condensada visión de conjunto en T. PRÖPPER y M. STRIET, «Theodizee», en LThK3 9, 1396-1398; G. NEUHAUS, *Frömmigkeit der Theologie. Zur Logik der offenen Theodizeefrage* (QD 202), Freiburg i.Br. 2003.

[4] Véase en especial H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Frankfurt a.M. 1987. Cf. la visión de conjunto sobre la teología después de Auschwitz en J. B. METZ, «Auschwitz II», en LThK3 1, 1260s.

[5] Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (OCWK 4), Sal Terrae, Santander 2013, 262-269; J. B. METZ, *Landschaft in Schreien*, Mainz 1995 [trad. esp.: *El clamor de la tierra*, Verbo Divino, Estela 1996].

[6] Cf. A. J. HESCHEL, *The Prophets*, New York / Evanston 1955; P. KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, München 1968.

[7] Cf. ARISTÓTELES, *Metaph*. 1073 a.

[8] GS 22.

[9] ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion*, cap. 2.

[10] *Ibid*., cap. 15.

[11] Cf. G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1955, 28-31 [trad. esp.: *Dios en el pensamiento de los padres*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1977]; H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg i.Br. 1970, 622-631 y 637-670 [trad. esp.: *La encarnación de Dios*, Herder, Barcelona 1974]; H. MÜHLEN, *Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer künftigen Christologie. Auf dem Weg zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster 1970; W. MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre* (PaThSt 1), München 1974. Son importantes, sin embargo, las distinciones introducidas por H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 194-201 [trad. esp.: *Teodramática* V: *El último acto*, Encuentro, Madrid 1995].

[12] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia* q. 7 a. 8-11; ÍD., *S.th.* I q. 13 a. 7.

[13] Cf. ÍD., *S.th.* I q. 25 a. 1; III q. 16 a. 4; q. 46 a. 12 y *passim*.

[14] Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Mysterium paschale», en MySal (D) III/2, 133-326, aquí 143-149 [trad. esp.: «El misterio pascual», en MySal (Esp) III, 666-813]; ÍD., *Theodramatik* IV (cf. *supra*, nota 11), 199; W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (cf. *supra*, nota 5), 306ss.

[15] Cf. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (ed. Glockner), vol. 16, 306s [trad. esp.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 3 vols., Alianza, Madrid 1984-1987]; F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (ed. Schlechta), vol. 2, 126-128 [trad. esp.: *La gaya ciencia*, Tecnos, Madrid 2016]. Cf. E. JÜNGEL, «Der Tod des lebendigen Gottes»: ZThK 65 (1968), 55-137.

[16] Cf. A. SEIGFRIED, «Gott-ist-tot-Theologie», en LThK3 4, 953s.

[17] Cf. TERTULIANO, *Apol*. 16, 6.

[18] Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Polyc*. III, 2; *Eph*. III, 2; IRENEO DE LYON, *Adv. haer*. IV, 20, 4; TERTULIANO, *Carn*. V, 4; *Adv. Marc*. II, 16, 3; 27, 7.

[19] TERTULIANO, *Adv. Marc*. II, 16, 3.

[20] Cf. DH 432.

[21] Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Or*. 45, 21.

[22] Cf. U. KÖPF, «Kreuz IV», en TRE 19, 753-756; E. M. FABER, «Kreuzestheologie», en LThK3 6, 453s.

[23] La teología de la cruz de Lutero se encuentra ya en la *Disputación de Heidelberg* de 1518 (cf. WA 1, 353-365) y luego atraviesa la entera obra del reformador de Eisleben. Cf. W. VON LOEWENICH, *Luthers Theologia crucis*, München 1929.

[24] Cf. WA 1, 354.

[25] *Ibid*., 362.

[26] WA 5, 176, 32s.

[27] WA 56, 392.

[28] Cf. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (ed. Hoffmeister), 539-548 [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, Pre-Textos, Valencia 20153]; ÍD., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (cf. *supra*, nota 15), 277-308.

[29] En el presente contexto no podemos detenernos en este desarrollo en la cristología kenótica de finales del siglo XVI y principios del XVII y luego del siglo XIX, como tampoco en el renacimiento luterano de la primera mitad del siglo XX gracias a autores como, por ejemplo, P. Althaus, H. Vogel y P. Brunner. Al respecto, cf. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Göttingen 1964, 317-334 [trad. esp.: *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974]. Tampoco podemos considerar aquí la teología kenótica de lengua inglesa, en especial la de la teología del proceso. A este particular, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* IV (cf. *supra*, nota 11), 201 (nota 4) y 211-213.

[30] Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, Zollikon/Zürich 1953, § 59, 171-210; J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Gütersloh 1972 [trad. esp.: *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975]; E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977 [trad. esp.: *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984].

[31] Cf. Y. CONGAR, «Regards et réflexions sur la christologie de Luther», en A. Grillmeier y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. 3, Würzburg 1959, 457-486; H. BLAUMEISER, «Kreuzestheologie II», en LThK3 6, 455s.

[32] T. ŠPIDLÍK, *Die russische Idee. Eine andere Sicht des Menschen*, Würzburg 2002, 48s.

[33] S. BULGAKOV, *Du Verbe incarné*, Paris 1943; ÍD., *L'Épouse de L'Agneau*, Lausanne 1984.

[34] Véase una presentación sintética en T. ŠPIDLÍK, *Die russische Idee* (cf. *supra*, nota 32), 83-88.

[35] Para la comprensión de la visión unitaria de la sofiología, cf. *ibid*., 351-376.

[36] Esta crítica puede leerse en H. U. VON BALTHASAR, «Mysterium paschale» (cf. *supra*, nota 14), 152s.

[37] Por ejemplo, S. P. Breton, E. Przywara, K. Rahner, H. Küng, J. Galot y H. Mühlen; al respecto, cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo* (OCWK 3), Sal Terrae, Santander 2013, 251-255 y 272-279; ÍD., *El Dios de*

Jesucristo (cf. *supra*, nota 5), 311-316.

[38] Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Mysterium paschale» (cf. *supra*, nota 14), 133-326; ÍD., *Theodramatik* III. *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 297-309 [trad. esp.: *Teodramática* IV: *La acción*, Encuentro, Madrid 1995]; ÍD., *Theodramatik* IV (cf. *supra*, nota 11), 191-243.

[39] Cf. M. HENGEL, *Der unterschätzte Petrus*, Tübingen 2006.

[40] Así opina también W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie* (cf. *supra*, nota 29), 327, quien, por lo demás, tiene una actitud crítica frente a la teología de la kénosis.

[41] Cf. H. RIESENFELD, «hypér», en ThWNT 8, 510-518.

[42] Cf. K.-H. MENKE, «Stellvertretung. IV. Spirituell», en LThK3 9, 951-956, aquí 955.

[43] El término «reparación» es entendido aquí en un sentido más amplio que en la teoría de la satisfacción de Anselmo de Canterbury. Al respecto, cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo* (cf. *supra*, nota 37), 326-330.

[44] Idea preparada ya por PABLO en 2 Cor 8,9, formulada explícitamente por IRENEO DE LYON en *Adv. haer*. III, 19, 1 y determinante para la cristología en la obra de Atanasio *Incarn*. 54. Al respecto, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* III (cf. *supra*, nota 38), 226-230; E. M. FABER, «Commercium», en LThK3 2, 1274s.

[45] Cf. K.-H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Freiburg i.Br. 19972; ÍD., «Stellvertretung I-IV» (cf. *supra*, nota 42); E. M. FABER, *Der Selbsteinsatz Gottes*, Würzburg 1995.

[46] Cf. H. GESE, «Psalm 22 und das Neue Testament»: ZThK 65 (1968), 1-22.

[47] Para la interpretación, cf. E. KÄSEMANN, «Kritische Analyse von Phil 2,5-11», en Íd., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 1, Göttingen 1960, 51-95 [trad. esp.: «Análisis crítico de Flp 2,5-11», en Íd., *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, 71-122]; J. GNILKA, *Der Philipperbrief* (HThK 10/3), Freiburg i.Br. 1968, 112-131; R. SCHNACKENBURG, «Christologie des Neuen Testaments», en MySal (D) III/1, 227-388, aquí 309-322 [trad. esp.: «Cristología del Nuevo Testamento», en MySal (Esp) III, 186-314]; H. U. VON BALTHASAR, «Mysterium paschale» (cf. *supra*, nota 14), 143-158.

[48] Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo* (cf. *supra*, nota 37), 238ss.

[49] AGUSTÍN DE HIPONA, *Serm*. 183, IV, 5.

[50] ÍD., *In Joh* XII, 10s.

[51] DV 2.

[52] K. RAHNER formuló el axioma fundamental: «La Trinidad “económica” es la Trinidad “inmanente”, y viceversa» (ÍD., «Bemerkungen zum dogmatischen Traktat “De Trinitate”», en Íd., *Schriften zur Theologie* 4, Zürich/Einsiedeln/Köln 1960, 115 [trad. esp.: «Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*», en Íd., *Escritos de teología* 4, Cristiandad, Madrid 2002, 99-129]); ÍD., «Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte», en MySal (D) II, 328 [trad. esp.: «El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación», en MySal (Esp) II, 359-449]. Para la problemática, cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (cf. *supra*, nota 5), 420-425; H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* III (cf. *supra*, nota 38), 297-305.

[53] Para lo que sigue, cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (cf. *supra*, nota 5), 312-316; considerablemente desarrollado por G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i.Br. 1997 [trad. esp.: *El Dios uno y trino*, Herder, Barcelona 2001].

[54] Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Trin*. VIII, 10: *Ecce tria sunt, amans et quod amatur et amor*, «He aquí, pues, tres realidades: el que ama, lo que se ama y el amor».

[55] Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (cf. *supra*, nota 5), 340ss.

[56] Cf. *ibid*., 408s, 445ss, 467s. Para la actualidad de esta cuestión a la vista del debate actual sobre el monoteísmo, cf. M. STRIET, «Monotheismus und Kreuz»: IkaZ 32 (2003), 273-284.

[57] Así reza la muy citada frase de D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, München 1970, 394 [trad. esp.: *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca 2008].

[58] Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Mysterium paschale» (cf. *supra*, nota 14), 152s.

[59] ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *Hom. in Ez*. VI, 8.

[60] Cf. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 142-150 [trad. esp.: *Introducción al*

cristianismo, Sígueme, Salamanca 2007[14]]; K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976 [trad. esp.: «Tesis para una ontología trinitaria», en Íd., *Tras las huellas de Dios: Ontología trinitaria y unidad relacional*, Sígueme, Salamanca 2005, 21-81]; W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (cf. *supra*, nota 5), 445 y 472; G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott* (cf. *supra*, nota 53), 457-460.

[61] Cf. S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher 1834-1855*, München 1949, 239s [trad. esp. parcial del orig. danés: *Diario íntimo*, Planeta, Barcelona 1993]; K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II/1, Zollikon/Zürich 19584, 597; T. PRÖPPER, «Allmacht III», en LThK3 1, 416.

[62] Para una crítica de esta posición de Balthasar, cf. K. RAHNER, «Jesus Christus – Sinn des Lebens», en Íd., *Schriften zur Theologie* 15, Zürich/Einsiedeln/Köln 1983, 206-216, aquí 211s; P. IMHOF y H. BIALLOWONS (eds.), *Karl Rahner im Gespräch*, vol. 1, München 1982, 245s.

[63] Una teología de la cruz en este contexto se encuentra en K. KITAMORI, *Theologie des Schmerzes Gottes*, Göttingen 1972 [trad. esp. del orig. japonés: *Teología del dolor de Dios*, Sígueme, Salamanca 1975].

[64] Al respecto, cf. H. SCHÜRMANN, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg i.Br. 1975, 130-155 [trad. esp.: *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982].

TERCERA PARTE

Cristología y soteriología

20

Redención y liberación

Observaciones sobre la controversia en torno a un libro de Hans Kessler

«Libertad» es una palabra básica de la Modernidad, un término que, justo a causa de su equivocidad, suscita sin cesar fascinación y en situaciones críticas de cambio radical, como la que hoy vivimos, posee gran fuerza explosiva. La expectativa secularizada de salvación pervive en ella. La predicación cristiana, si quiere hablar en sintonía con el ser humano y sus problemas, no puede sino asumir tales preguntas y preocupaciones. Ya Pablo anunció la redención que nos ha sido donada a través de Jesucristo como libertad respecto del pecado, la muerte y la ley. La teología de la liberación, hoy especialmente influyente en Latinoamérica, quiere hacer suyas tales ideas y actualizarlas en la extrema situación de pobreza y opresión que en parte reina en ese continente.

Salta a la vista que tales intentos de conexión no carecen de riesgos; el mensaje cristiano de redención podría entenderse con facilidad en clave puramente intramundana y ser reinterpretado como programa político, con lo que se le privaría de su verdadero contenido. Por eso, nunca puede tratarse de una mera acomodación. Lo único que cabe buscar es una «conexión en contradicción».

I. El diálogo con la conciencia moderna

En *Erlösung als Befreiung* [La redención como liberación][1], libro ampliamente debatido y en parte vehementemente controvertido, el joven teólogo francfortiano Hans Kessler acomete esta tarea. En la Universidad de Fráncfort y en la Escuela de Fráncfort (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas), la idea de la emancipación del hombre desempeña un papel especial. En este ambiente, un teólogo no puede por menos de abordar la relación del mensaje cristiano sobre la redención con la conciencia moderna. Heinrich Rombach, el conocido filósofo de Wurzburgo, certifica a Kessler «no solo la sensibilidad, sino la potencia científica» necesaria para ello[2].

Partiendo de las experiencias actuales de alienación e interdependencia, Kessler quiere facilitar el acceso a la comprensión cristiana de la redención. Algunos críticos, que evidentemente no han leído más que un par de apartados de su libro, recelaron en

diversos artículos publicados en el diario *Deutsche Tagespost* y hace poco en la revista católica *Der Fels* una «inaudita reinterpretación» del misterio de la redención. De este modo, se llegó a una temperamental y en parte también, sin duda, injusta controversia. Desde el principio no iba dirigida tanto contra Kessler mismo cuanto contra el obispo de Limburgo [diócesis a la que pertenece Fráncfort], que había concedido a Kessler la *venia docendi* eclesiástica. La Comisión para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Alemana asumió el «caso»; planteó algunas preguntas críticas, pero no vio, como Karl Rahner aprobatoriamente relató en el diario *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, motivo alguno para condenar el libro por herejía.

Entretanto, Kessler ha aclarado de manera inequívoca que, si bien parte de experiencias intramundanas, no pretende quedarse en ellas[3]. Su objetivo es mostrar que una redención meramente intramundana ni siquiera resulta concebible. El pensamiento emancipatorio sin más permanece, como se afirma a la letra en el libro, «en el ámbito de la funcionalidad y la racionalidad estratégica [*Zweckrationalität*]»[4] y deviene unidimensional. De ahí que se afirme: «La emancipación vive y se alimenta de la redención. Esta es su fundamento sustentador y su intención oculta»[5]. Kessler quiere, por lo tanto, salvaguardar la dimensión específicamente teológica de la redención.

Cabe preguntarse, desde luego, si Kessler se confronta de forma del todo exitosa con la concepción emancipatoria de libertad propia de la «Escuela de Fráncfort». Pese al reconocimiento del esfuerzo de Kessler, tanto Johann Baptist Metz como Joseph Ratzinger, a diferencia de Heinrich Rombach, plantean tales interrogantes críticos en el volumen de actas del último congreso de teólogos dogmáticos germano-hablantes sobre el significativo tema «Emancipación y redención»[6]. Pero ¿qué otro teólogo ha logrado formular la doctrina cristiana de la redención de modo por completo convincente en honesta confrontación con los problemas actuales, verdaderamente nada fáciles? Incluso teólogos del rango de Metz o Ratzinger no ofrecen al respecto de momento, en el mencionado volumen de actas, más que puntos de partida y fragmentos aislados. Por eso, el objetivo fundamental y el punto de partida de Kessler siguen estando justificados y merecen reconocimiento, aunque la confrontación con la comprensión contemporánea de la emancipación deba llevarse a cabo más abarcadoramente.

II. El Dios liberador de Jesús

El objetivo del breve tratado no es formular una abarcadora *doctrina* de la redención, mucho menos una *nueva* doctrina de la redención, sino propiciar una *comprensión* más profunda o, mejor, una introducción a la *realidad* misma de la redención: la historia y el destino de Jesucristo, su encarnación, su vida y actividad terrena, su muerte obediente, su resurrección y la prolongación de su acción en el Espíritu Santo. De esta historia global de la redención Kessler selecciona *deliberadamente* tan solo *un* punto de vista, que suele ser olvidado, pero que en la actualidad podría volver a ser importante: la vida y la acción del Jesús terreno. La persona y la actividad de Jesús tienen hoy una gran fuerza

de persuasión para muchas personas, incluso para quienes no pertenecen a ninguna Iglesia cristiana; ellas han servido de inspiración a numerosos santos, como Francisco de Asís y Charles de Foucauld, entre otros muchos. Así, Kessler mantiene también en este punto una aspiración justificada. Con ello se sitúa en el terreno de una amplia corriente de la teología «posbultmanniana» y de su «nueva búsqueda» del Jesús histórico, estimulada por Ernst Käsemann y asumida también en la teología católica (Josef Rupert Geiselmann, Heinz Schürmann, Anton Vögtle, Franz Mussner, Josef Blank, Rudolf Pesch, etc.).

Sin embargo, Kessler no consigue encuadrar su legítima aspiración parcial con suficiente claridad en el conjunto. Además, algunas formulaciones de su libro, sacadas de contexto, pueden dar la impresión de que quiere negar la relevancia salvífica de la encarnación y del sacrificio de la cruz, así como el «nuevo ser» que nos es donado en virtud de la resurrección y el envío del Espíritu, circunscribiendo el significado salvífico de Jesús a una mera función modélica. Todos estos son datos fundamentales con los que la fe cristiana en la redención se mantiene en pie y cae, es decir, de los que depende por entero. Pero Kessler ha clarificado entretanto lo que para el lector atento y en cierta medida bienintencionado de su libro estaba ya claro desde el principio, a saber, que no quiere negar nada de eso; más aún, en el último número de la revista *Stimmen der Zeit*[7], Kessler ha presentado una interpretación teológica bastante atractiva de los aspectos que se echan de menos en su libro. Además, aleccionado por Heinz Schürmann, ha atenuado en parte su originariamente exagerado escepticismo histórico en la cuestión de si Jesús mismo previó su muerte como salvíficamente relevante (¡no si lo fue en realidad!). ¡Tanta disposición al diálogo debería acallar de una vez algunas críticas no objetivas!

III. El libro de Kessler: una contribución notable

Tras todas estas clarificaciones, ya no debería resultar equívoco que Kessler defina la redención como la experiencia y la certeza de ser incondicionalmente aceptados por Dios que se abren desde Jesús, como la sensación de estar envueltos y amparados por un amor absoluto, como participación en la relación de Jesús con Dios[8], un ser agraciados que libera para la libertad e impele al amor[9]. Por lo demás, ya Karl Rahner definió la gracia como libertad[10], luego Gisbert Greshake la entendió como libertad concreta[11] y yo mismo la he caracterizado como libertad para el amor[12]; para Ernst Käsemann, el Evangelio es la llamada a la libertad[13]. Finalmente, todo el último congreso de teólogos dogmáticos germanófonos estuvo dedicado al tema: «Redención y emancipación». Así pues, la tesis de Kessler: «La redención como liberación», debe considerarse en un contexto actual de problemas más amplio.

Por supuesto, también las recientes explicaciones de Kessler dan pie a preguntas críticas. Algo de lo que apunta como crítica a la tradición (por ejemplo, a Anselmo de Canterbury) puede verse también de forma más positiva. Pero ¿qué publicación estaría libre de preguntas análogas? ¿Quién podría sondear en un único libro breve o incluso en

un solo artículo toda la anchura y profundidad del misterio de la redención?

Aun cuando existan datos fundamentales e inalienables de la fe, todos estamos –como individuos y como Iglesia en conjunto– sin cesar en camino para comprender más profundamente su riqueza y plenitud y para realizarlos mejor en nuestra vida. Sin embargo, siempre que no se abandone la base común vinculante, pueden existir puntos de partida muy distintos y acentuaciones diferentes. Pero toda teología de la redención que quiera estar a la altura de los retos actuales debe confrontarse de modo crítico con las preguntas de las teorías modernas de la liberación y la emancipación.

Por eso, en lugar de polemizar unos contra otros sin piedad, haríamos mejor en ayudarnos mutuamente a resolver estas tareas nada sencillas de un modo tal que nos permita avanzar. El tratado de Hans Kessler constituye *una* notable contribución a ello.

---

[1] Cf. H. KESSLER, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972.

[2] H. ROMBACH, «Religionsphänomenologie. Ansatz und Wirkung von M. Scheler bis H. Kessler»: ThPh 48 (1973), 477-493, aquí 490.

[3] H. KESSLER, «Erlösung als Befreiung? Zu einer Kontroverse»: StdZ 191 (1973), 849-853.

[4] Cf. ÍD., *Erlösung als Befreiung* (cf. *supra*, nota 1), 121.

[5] Cf. *ibid*., 126; también 102-115.

[6] Cf. J. B. METZ, «Erlösung und Emanzipation», en L. Scheffczyk (ed.), *Erlösung und Emanzipation* (QD 61), Freiburg i.Br. 1973, 120-140, aquí 124; J. RATZINGER, «Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung», en *ibid*., 141-155, aquí 152.

[7] Cf. H. KESSLER, «Erlösung als Befreiung? Inkarnation, Opfertod, Auferweckung und Geistesgegenwart Jesu im christlichen Erlösungsverständnis»: StdZ 192 (1974), 3-16.

[8] Cf. ÍD., *Erlösung als Befreiung* (cf. *supra*, nota 1), 88-90.

[9] Cf. *ibid*., 90-93.

[10] Cf. K. RAHNER, *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge* (HerBü 322), Freiburg i.Br. 1968 [trad. esp.: *La gracia como libertad*, Herder, Barcelona 2008²].

[11] Cf. G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972.

[12] Cf. W. KASPER, «Introducción a la fe», en *El Evangelio de Jesucristo* (OCWK 5), Sal Terrae, Santander 2013, 15-172, aquí 115-120.

[13] Cf. E. KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1972⁵.

21

La redención, una *quaestio disputanda*

El mensaje cristiano de la redención parece quedar reducido por sí mismo *ad absurdum* a consecuencia del estado del mundo, notoriamente irredento. La objeción no es nueva. Constituye la diferencia fundamental entre el judaísmo y el cristianismo. Mientras que este mira hacia atrás al hecho salvífico acaecido de una vez por todas, el judaísmo solo puede hablar de la redención en el *futurum* de una esperanza mesiánica. A través de las utopías modernas, en especial el marxismo, la visión judía se ha convertido en una perspectiva fundamental de la Modernidad, reclamada asimismo como cristiana por la reciente teología de la esperanza.

Desde que la huida hacia delante se reveló como lo que en realidad es, como una utopía, la doctrina cristiana de la redención se ve expuesta a una segunda tentación: la huida hacia atrás, para regresar a la naturaleza paradisíaca, o la huida hacia arriba, en busca de una vaga trascendencia. Esta tentación es aún más antigua que la mencionada en primer lugar. La tentación de encontrar redención bajándose de la historia se remonta a fuentes místicas y gnósticas; hoy la encontramos en la adaptación de la religiosidad oriental, que suele llevarse a cabo de forma superficial. Intrateológicamente, la pregunta de si el hecho histórico redentor es constitutivo o solo un signo de que Dios es desde la eternidad el Dios de los hombres se dirime en la controversia –lastrada, sin embargo, por malentendidos– entre Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar.

Así pues, la comprensión cristiana de una salvación trascendente a la historia que, no obstante, se ha realizado de una vez para siempre en la historia corre por dos lados peligro de ser erosionada. Sin embargo, si se mide con este doble reto, la doctrina dogmática tradicional de la redención da más bien impresión de impotencia. En los manuales dogmáticos al uso difícilmente encuentra uno algo más que una sucesión bastante asistemática de diversas imágenes y conceptos bíblicos de la redención, amén de la mención de diferentes teorías de la redención.

Dada esta poco satisfactoria constitución interna, la doctrina dogmática de la redención estaba en gran medida indefensa ante los cuestionamientos de la Modernidad. La idea de una redención vicaria y, con mayor razón aún, la de una redención obrada por Dios le parecía inconcebible a la concepción moderna de autonomía, por cuanto contrariaba la siempre singular dignidad del ser humano. Contrario a esta visión era ya, sin embargo, el presupuesto del mensaje de la redención: la doctrina del pecado, que es

algo más que la acción pecaminosa personal del individuo. Puesto que no podía ni quería asumir la responsabilidad por la situación de perdición del mundo, después de todo innegable, el sujeto que se entiende a sí mismo autónomamente inventó toda suerte de sujetos-coartada: la naturaleza, la historia, la cultura, la sociedad, las circunstancias, en cualquier caso: los otros. Se elaboraron grandiosas teorías exculpatorias. El delirio de inocencia así generado privó de su objeto al mensaje cristiano de redención; este se quedó sin función alguna.

No es de extrañar, pues, que el término «redención» se cuente entre las palabras de la predicación que hoy nos devuelven, según un dicho de Dietrich Bonhoeffer, a los comienzos de la comprensión. En juego no está esto o aquello, sino en el fondo todo: la pregunta por Dios a la vista del sufrimiento del mundo (el problema de la teodicea) y la pregunta por el ser humano y su responsabilidad en la historia, la divinidad de Dios y la humanidad del hombre.

En este número de la revista[1], el artículo de Josef Möller: «Freiheit und Erlösung. Eine Reflexion zur Freiheitsgeschichte der Neuzeit» [Libertad y redención: Una reflexión sobre la historia de la libertad en la Edad Moderna], pone de manifiesto –a modo, por así decir, de preludio filosófico– el horizonte moderno de interrogación en el que debe transmitirse la actual doctrina teológica de la redención. La serie de artículos teológicos la inicia Max Seckler, quien entresaca el punto teológico central, llamando la atención sobre un motivo en gran medida olvidado: redención no tanto por Dios cuanto, primordialmente, en y hacia Dios. Una vez clarificada conceptualmente la esencia del mensaje cristiano, nos ocupamos de algunas cuestiones concretas de la doctrina dogmática de la redención. Karl Lehmann se ha esforzado por responder a la pregunta: «Erlösung wodurch?» [Redención, ¿en virtud de qué?], concentrándose por completo en el punto bíblico central del *pro nobis*. Peter Hünermann intenta iluminar de nuevo el tema: «Erlösung wovon?» [Redención, ¿de qué?], mientras que Dieter Wiederkehr muestra la riqueza de perspectivas dentro de la que debe abordarse hoy la pregunta: «Erlösung wozu?» [Redención, ¿para qué?].

Ya de antemano estaba claro que no cabía esperar una síntesis redonda. Pero cada artículo destaca a su manera elementos para una renovada doctrina de la redención. El avance de Wolfgang Bartholomäus sobre el Congreso de Catequistas Alemanes de 1983, una contribución no prevista originariamente, no puede sino subrayar una vez más la urgencia de esta tarea. Se trata de la transmisión viva del mensaje cristiano de la redención a una generación futura. Bajo esta perspectiva, el tema «redención» es en verdad una *quaestio disputanda*.

---

[1] Cf. ThQ 162 (1982); aquí 275-288.

22

Cristología y antropología

I. Introducción a la problemática

1. *Los datos de la Escritura y la tradición*

Es una afirmación básica del credo cristiano: Jesucristo se encarnó *propter nos et propter nostram salutem*, «por nosotros y por nuestra salvación»; entregó su vida en la cruz «por nosotros» o «por muchos», es decir, por todos los hombres[1]. Con estos enunciados confesionales de la Escritura y de la tradición, a los que corresponde una importancia central y fundamental, la cristología en su conjunto queda marcada por una impronta soteriológica. La relevancia antropológica de la cristología constituye, en consecuencia, un tema teológico central, que es tratado ya en el Nuevo Testamento con ayuda de la tipología Adán-Cristo de Rom 5,12-21 y 1 Cor 15,45-49. El nexo entre cristología y antropología se expresa también en el Nuevo Testamento en que este hace suya la afirmación veterotestamentaria de que el hombre es imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,27), caracterizando a Jesucristo como la imagen de Dios (cf. 2 Cor 4,4; Col 1,15), según la cual y hacia la cual fue creada la realidad entera (cf. 1 Cor 8,6; Col 1,16s). Así pues, tal como lo formula el Concilio Vaticano II, en Jesucristo Dios reveló el hombre al propio hombre[2].

De ahí que la reciente teología bíblica y la teología sistemática por ella influida hayan llamado con razón la atención una y otra vez sobre el hecho de que a las afirmaciones cristológicas del Nuevo Testamento les interesa, más que realizar enunciados aislados acerca del ser en sí de Jesucristo –y su doble naturaleza divina y humana–, su relevancia histórico-salvífica; y también hayan llamado la atención sobre el hecho de que las afirmaciones cristológicas del Nuevo Testamento tienen, por lo tanto, una intención histórico-salvífica y, como suele decirse, funcional[3].

Se ha señalado además que también el *desarrollo doctrinal cristológico de la Iglesia antigua*, sobre todo la clarificación de la consustancialidad (*homooúsios*) de Jesucristo o del Espíritu Santo con el Padre, estuvo soteriológicamente motivado[4]. Y es que solo estamos en verdad redimidos, es decir, solo estamos en comunión con Dios, si Jesucristo y el Espíritu son Dios verdadero. Los concilios de Nicea y Constantinopla, con la definición de la consustancialidad de Jesucristo y del Espíritu Santo con Dios Padre,

querían asegurar, pues, la realidad de nuestra salvación. La evolución histórica de los dogmas de la Iglesia antigua muestra asimismo, sin embargo, que la relevancia salvífica de Jesucristo se funda en su ser. Reputados exégetas han puesto entretanto claramente de manifiesto que tal relación de fundamentación se da también en el Nuevo Testamento. Los enunciados esencialistas están al servicio de la idea soteriológica, pero a la vez la fundamentan y avalan[5].

2. *Soluciones extremas en doble dirección*

Esta unidad intrínseca de cristología y soteriología y, por consiguiente, de cristología y antropología se perdió en gran medida en el curso del posterior desarrollo teológico. En la escolástica, la cristología y la soteriología evolucionaron hasta formar dos tratados independientes. A consecuencia de este desarrollo, afirma Yves Congar, «la que quizá sea la mayor desgracia que afecta al catolicismo moderno consiste en que este, tanto en la doctrina como en la catequesis, se ha vuelto hacia el en sí de Dios y de la religión sin preguntarse a la vez incesantemente qué significado tiene todo ello para el ser humano. El hombre y el mundo sin Dios ante los que hoy nos encontramos proceden en parte de una reacción contra tal Dios sin hombre y sin mundo. Si queremos salir al paso de las dificultades que detienen a muchos de nuestros contemporáneos en el camino hacia la fe y dar respuesta al reto del ateísmo, siempre debemos, entre otras cosas, mostrar qué relación guarda el mundo de Dios con el del ser humano»[6].

Este desarrollo unilateral es (junto a otros motivos de los que enseguida nos ocuparemos) el trasfondo de una reacción no menos unilateral, que *reduce la cristología a su relevancia antropológica* y quiere contraponer a la cristología ontológica clásica una nueva cristología funcional, supuestamente mejor fundamentada desde el punto de vista bíblico. Encontramos esta posición sobre todo en la estela de la interpretación existencial del Nuevo Testamento en la escuela de Rudolf Bultmann[7], de forma extrema en Herbert Braun, para quien la cristología no es sino una variante de la antropología, que hace de constante[8]. Con mayor o menor coherencia se encuentran también tales tendencias entre autores católicos. La meta declarada no es ya la divinización del hombre, sino su humanización[9].

Resulta evidente que, si el hombre es en tal grado la medida de la cristología, esto ha de tener consecuencias también para la comprensión material de la cristología y su relevancia antropológica, o sea, para la comprensión de la soteriología misma. En tal caso, bastaría en último término con que Jesús fuera un hombre verdadero y completo que nos revele a Dios como misterio del ser humano y del mundo y nos motive para una praxis consonante. Con ello, la argumentación soteriológica de los padres de la Iglesia es puesta patas arriba y convertida en su contrario. Ya Karl Adam objetó a tendencias análogas en la teología liberal que «sería un juego superficial con palabras vacías querer hablar aquí todavía de redención. Si Jesús fuera mero hombre y nada más, solo podría darnos amor humano, solo podría darnos algo humano, con todo lo que ello tiene de condicional y problemático. Y nuestra más profunda menesterosidad, la del pecado y la

muerte, seguiría lastrándonos»[10].

3. *La tarea de mediación*

Los dos extremos recién discutidos son una forma del famoso dilema entre identidad y relevancia del cristianismo moderno[11]. Si se esfuerza por ser relevante para las personas, corre peligro de perder su identidad a causa de tanta apertura; si se afana, en cambio, por conservar su identidad, corre peligro de anquilosarse y perder toda relevancia para las personas.

De este dilema resulta un doble problema de mediación:

1. La relación entre cristología y antropología como problema formal y fundamental de la cristología o, por así decir, como problema de la hermenéutica cristológica: ¿en qué medida es el ser humano punto de partida y meta de la cristología? ¿En qué medida entra el ser humano en la constitución de la cristología misma? ¿En qué medida es la antropología presupuesto y horizonte de la cristología? ¿En qué medida forma parte la antropología no solo de los *consectaria* (corolarios) de la cristología, sino ya de sus *preambula* (supuestos)?
2. La relación entre cristología y antropología como problema material y categorial: ¿en qué medida pueden emplearse los términos cristológicos «naturaleza» y «persona», las categorías soteriológicas básicas «sacrificio», «satisfacción», «expiación», etc., de modo tal que digan al hombre actual algo que tenga que ver con sus experiencias y problemas y que le concierna en su existencia? En efecto, todas las palabras de predicación y todos los conceptos mencionados tropiezan hoy con no pequeñas dificultades de comprensión, que una teología que quiera atestiguar al «Dios para nosotros» tiene que tomarse en serio. En consecuencia, en el tema «cristología y antropología» se dirime el problema de la actualización de la tradición cristológica y soteriológica.

Detrás de ambos problemas se encuentra en último término un problema básico común, el que quizá sea el problema fundamental de toda la teología contemporánea: la relación entre los enunciados ontológicos sobre la esencia de Dios y de Jesucristo «en sí», por un lado, y los enunciados funcionales sobre su relevancia «para nosotros», por otro. O formulado más abstractamente: la relación entre metafísica e historia. En la relación entre cristología y antropología se debate en el fondo la crisis de la metafísica tanto dentro como fuera de la teología y la erosión del concepto teológico de verdad por ella ocasionada, probablemente la raíz más profunda de la crisis actual de la teología.

II. La relación de cristología y antropología como problema formal y fundamental

1. *El giro antropológico de la Modernidad*

En consonancia con la *forma mentis* de la filosofía antigua, la tradición teológica clásica

trató la relevancia salvífica de Jesucristo en un horizonte cosmológico[12]. Ya Justino quiso mostrar que el Logos, que de modo fragmentario actúa en toda la realidad, se ha manifestado en plenitud en Jesucristo[13]. Esta vinculación de cristología y cosmología ocasionó en el siglo IV una grave crisis. En las confrontaciones con la cristología de Arrio, concebida de forma en extremo cosmológica y para la que Jesucristo era una suerte de principio cosmológico, un demiurgo, se llegó por eso al desgajamiento de la soteriología respecto del contexto cosmológico[14]. Así y todo, el *ordo universi* siguió siendo el marco en el que se desplegaban la esencia y la relevancia de Jesucristo[15].

Frente a todo ello, el pensamiento moderno se distingue por un giro antropológico. Ahora el hombre ya no es un mero miembro de la creación visible, aunque se trate del miembro más distinguido; constituye más bien el punto de partida y el horizonte para la comprensión de la realidad en su conjunto. Apoyándose en René Descartes, Immanuel Kant formuló de manera clásica el principio de la subjetividad moderna: el conocimiento no se guía por los objetos; antes al contrario, los objetos del conocimiento son constituidos como tales por el sujeto cognoscente[16]. El concepto de función, tan importante en la cristología actual, debe entenderse desde este enfoque básico del pensamiento moderno. Pues Kant denominó «función» también al papel unificador del sujeto[17]. El neokantianismo hizo suyo este uso lingüístico y distinguió por principio entre conceptos sustanciales y funcionales[18]. El término «función» o «funcional», cuando se utiliza reflexionada, no superficialmente, tiene que ver con el significado de las cosas para mí y para nosotros, con su manifestación en contraste con su ser en sí desconocido para el ser humano.

Las consecuencias de este giro antropológico en la cristología se evidencian ya en el propio Kant. Los dogmas de la Trinidad y de la encarnación de Dios carecen de interés para él, porque «nada práctico» puede extraerse de ellos[19]. Esto muestra que el desarrollo de la cristología en el horizonte de la antropología no podía sino conducir a conflictos análogos a los de la confrontación con el pensamiento cosmológico en la Iglesia antigua. Solo tras un laborioso proceso de discernimiento crítico y recepción creadora devino posible una forma moderna de cristología de impronta antropológica.

2. *Consecuencias en la teología moderna*

Las consecuencias del giro antropológico de la Modernidad se hicieron patentes ya en la teología de los siglos XVII y XVIII. Ya entre los socinianos se llegó a una cristología y una soteriología antropológicamente reducidas. Sobre todo los términos «sacrificio», «satisfacción» y «expiación» fueron objeto de crítica, pues no parecían compatibles con una concepción más profunda del hombre, su dignidad y su intransferible singularidad[20].

Con todo, más importante que estas consecuencias materiales y categoriales fue el nuevo enfoque básico de la cristología, como lo plantearon de un modo influyente hasta la actualidad Friedrich Schleiermacher y, en su estela, los representantes de la teología liberal, en especial Albert Ritschl y Wilhelm Herrmann. En este contexto no es posible

ni necesario entrar en los complicados detalles históricoteológicos. Lo esencial para nuestro contexto lo puso de relieve Hans Joachim Iwand como «abuso del *pro me* como principio metodológico», o sea, como disolución de la cristología en enunciados de relevancia[21]. Ello acaeció junto con la demonización de la metafísica; el rechazo de la teología natural se convirtió en una nueva doctrina de controversia entre católicos y protestantes, que en el siglo XVI era aún desconocida[22]. Los cimientos de la teología fundamentada y centrada de forma rigurosamente cristológica, tal como en nuestro siglo se propuso hacer sobre todo Karl Barth, fueron tendidos ya en la teología liberal. En el llamado «modernismo» (o en lo que se entendió por ello) se encuentran, dentro de la teología católica, tendencias análogas. El dogma se entendió pragmáticamente, es decir, como símbolo cuya función consiste en ofrecer indicaciones para la recta conducta religiosa y el actuar creyente[23]. Tras el colapso del pensamiento trascendental e idealista subyacente a estos enfoques, la misma problemática revivió –como ya se ha mostrado– bajo otras claves filosóficas en la teología existencial a mitad del siglo XX.

Perspicaces críticos de la teología moderna, no solo teólogos, sino también, entre otros, sus críticos declarados, llamaban a menudo la atención maliciosamente sobre el hecho de que estos enfoques, si son pensados de manera coherente hasta el final, llevan por necesidad a consecuencias ateas[24]. Pues los enunciados teológicos que no se fundan en el ser y se agotan en la relevancia caen en último término bajo la sospecha de proyección propia de la crítica de la religión, tal como fue formulada sobre todo por Ludwig Feuerbach y luego, desarrollando sus ideas, por Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud y otros[25]. Con ello, una teología antropológicamente reducida, disuelta en la relevancia, termina eliminándose ella misma.

El problema es, sin embargo, más hondo, como mostró sobre todo Georg Wilhelm Friedrich Hegel. En la medida en que el sujeto considera el mundo ya solo funcionalmente, desmitologizándolo y desacralizándolo, lo torna superficial y banal, al tiempo que él mismo deviene hueco y vacío de contenido. Por ambos lados se abre una nada sin sentido[26]. Así, al final de la evolución moderna aguarda el nihilismo. Nietzsche parece hoy, de hecho, más actual que Marx. El sentimiento vital de las postrimerías de la Modernidad se corresponde en gran medida con el gnosticismo de finales de la antigüedad. El sentimiento de alienación, de estar perdidos y arrojados [*Verloren- und Geworfenseins*], lleva a recurrir al Dios «hombre» [*Gott «Mensch»*][27]. Las controversias de antaño, en las que se formó la cristología clásica, parecen repetirse hoy en otro plano.

3. *Recepción posterior en la teología católica*

Sobre el trasfondo apuntado resulta fácil de comprender que durante largo tiempo la teología católica, con contadas excepciones, se resistiera a la recepción del pensamiento moderno, juzgando de forma sumamente crítica el antropocentrismo moderno y rechazándolo como apostasía del teocentrismo cristiano[28]. No obstante, la neoescolástica, en su mentalidad restauradora, fue incapaz de hacer creadoramente suyas

las intenciones positivas de la Modernidad. Otros teólogos y escuelas de más amplias miras –aquí me limito a recordar la decimonónica teología católica de Tubinga– no lograron imponerse al principio.

En el siglo XX, tras los trabajos preparatorios de Maurice Blondel y Joseph Maréchal, sobre todo Karl Rahner propuso un nuevo enfoque. Para Rahner –así como para Maréchal y, dicho sea de paso, también para Kant–, la filosofía trascendental y la metafísica no se oponen; antes bien, el enfoque trascendental debe llevar cabalmente a una nueva fundamentación de la metafísica[29]. En consecuencia, cuando Rahner define la cristología como antropología que se sobrepuja a sí misma y la antropología como cristología deficitaria[30], con ello no pretende en modo alguno diluir la cristología en antropología ni reducirla a la sola relevancia. Aunque aquí no podemos analizar en detalle la posición de Rahner ni las críticas que ha recibido, debemos llamar la atención, ya sea brevemente, sobre cuatro puntos de vista de los que una teología de impronta antropológica puede por principio servirse:

1. El enfoque intelectual moderno no puede juzgarse solo, ni siquiera primordialmente, como apostasía del teocentrismo de la fe cristiana. Al contrario, mediante la fe en la creación y la acentuación de la dignidad incondicional de todo hombre, el cristianismo ha contribuido esencialmente a la liberación del ser humano respecto de las relaciones cosmológicas. Aunque la tesis de la «teología de la secularización» (sobre todo tal como la defienden Friedrich Gogarten y Johann Baptist Metz), según la cual la *forma mentis* moderna constituye en el fondo un acontecimiento cristiano, valga decir, la realización mundana de la fe cristiana, no se ha acreditado históricamente ni tampoco por lo que respecta a la experiencia concreta, sí que contiene al menos una considerable parte de verdad en la medida en que la Modernidad, en su crítica al cristianismo, permanece presa de las preocupaciones de este[31].

2. La teología no puede escoger su época; tiene que transmitir el mensaje cristiano a los hombres del tiempo que en cada caso le toca vivir y darles razón de la esperanza cristiana (cf. 1 Pe 3,15). Una *theologia perennis* intemporal por esencia no es útil para nadie ni para ninguna época. Esto obliga a la teología hoy a una recepción crítica y creadora del pensamiento moderno.

3. La revelación histórico-salvífica presupone al ser humano como «oyente de la palabra». Nunca existe la fe en sí; solo existe como fe que es escuchada, entendida, afirmada y atestiguada. Así, el hombre es, en cuanto tal, el lugar y el sujeto de la fe, sobre el que también debe reflexionarse en todo enunciado de fe[32].

4. El *ser humano*, tal como existe de forma concreta en la historia de la salvación, ha sido creado desde siempre en Cristo y para Cristo (cf. 1 Cor 8,6; Col 1,16s). Este «existencial sobrenatural», como lo llama Rahner, hace que el mensaje cristiano no llegue al hombre solo como algo extrínseco a él, sino que sea al mismo tiempo la expectativa y la interpretación de lo más íntimo y profundo de él. Sobre este trasfondo debe entenderse el hecho de que Rahner desarrolle en su fase tardía la cristología como correlato de la esperanza humana[33].

Estos argumentos y otros análogos llevaron a que las intenciones fundamentales de

una cristología antropológicamente mediada hayan sido asumidas en sentido positivo por documentos magisteriales recientes. Especial importancia tienen las afirmaciones que se hacen en la constitución pastoral *Gaudium et spes* y en la encíclica *Redemptor hominis*. En comparación con afirmaciones magisteriales anteriores –basta con pensar en la encíclica *Mirari vos* de Gregorio XVI y en los *syllabi* de Pío IX y Pío X–, ambos documentos hablan un nuevo lenguaje y representan un considerable progreso para la actualización de la predicación y la teología. A pesar de ello, se quedan más o menos en una yuxtaposición no mediada de los nuevos acentos, por una parte, y la cristología tradicional, ontológicamente determinada, por otra. Tal mediación tampoco es asunto del magisterio, sino de la teología, que no ha hecho más que comenzar con esta tarea de mediación crítica.

4. *Desarrollo crítico*

1. Un desarrollo crítico del enfoque antropológico en teología, en especial en la cristología, debe *filosóficamente* partir del desarrollo que experimentó el enfoque trascendental en la filosofía posidealista. La experiencia fundamental que contribuyó al colapso de los sistemas idealistas fue la experiencia de la finitud y contingencia del ser humano. A causa de su finitud, este no puede volver a derivar la facticidad de su trascendentalidad; antes al contrario, se experimenta a sí mismo como condicionado de múltiples modos. Pero la grandeza del hombre consiste –hablando con Blaise Pascal– en que es capaz de percatarse de su miseria como tal[34]. Se debe partir, por consiguiente, del entrelazamiento intrínseco de trascendentalidad y facticidad. Tal pensamiento, que parte de la reciprocidad de sujeto y objeto, en la que el sujeto configura el mundo y, a la inversa, es marcado por el mundo, la naturaleza y la cultura, puede ser caracterizado como histórico[35].

En el presente contexto, eso significa en concreto: no existe «el» hombre; el hombre solo existe en configuraciones históricas muy diversas. De ahí que el principio fundamental de la antropología, según Wilhelm Dilthey, rece: «Únicamente la historia nos dice qué es el ser humano»[36]. Por eso, la antropología no puede hacer abstracción de los resultados de la etnología ni de las condiciones socioeconómicas del hombre actual.

2. El íntimo entrelazamiento de trascendentalidad e historia significa teológicamente que debemos comenzar por la historia de Dios con los hombres, más en concreto: con el hombre, tal como se ha manifestado en Jesucristo, para dejarnos decir desde esta concreta realización de la condición humana cuál es el «destino del hombre» (Johann Gottlieb Fichte). Aguzadamente formulado: la antropología teológica debe tener un punto de partida teológico, no antropológico. En este punto radica la aspiración legítima de la relación entre cristología y antropología propuesta por Barth. Su tesis fundamental es que debemos entender a Adán desde Cristo, no al revés, no a Cristo desde Adán[37]. Tal punto de partida cristológico –y esto debe decirse críticamente frente a la concentración cristológica de Barth[38]– presupone, sin embargo, que el ser humano es,

en cuanto criatura, «oyente de la palabra», o sea, que como ser humano está abierto por principio a recibir de Jesucristo su destino escatológicamente definitivo. La tradición católica caracterizó esta capacidad pasiva como *potentia oboedientialis*. Expresa el presupuesto mutuo con ayuda del axioma clásico: *Gratia supponit naturam et perficit eam*[39]. Ello significa que la cristología supone la antropología, pero a la vez la sobrepuja y consuma.

Esta relación mutua entre cristología y antropología es también el tema de Rom 5,12-21[40]. Pablo asume aquí un esquema dado de antemano, que se encuentra tanto en la mitología pagana como en la apocalíptica judía: la correspondencia entre los *prôta* y los *éschata*. Jesucristo es el gran sí de Dios (cf. 2 Cor 1,20); en él ha aceptado Dios al hombre, a todo hombre. El anacoluto con el que comienza la sección muestra, sin embargo, que Pablo rompe tal relación de correspondencia[41]. Eso acontece en la medida en que, según Pablo en los vv. 13s, se añade la ley (cf. Gal 3,19), que desenmascara al hombre como pecador y, mediante la mostración de esta ruptura, excluye toda continuidad directa entre Adán y Cristo. De ahí que Pablo ponga de relieve tanto la diferencia entre Adán y Cristo (v. 15: *all' ouch hōs*; v. 16: *kaì ouch hōs*) como la incomparabilidad entre el lado de Cristo y el lado de Adán y el sobrepujamiento de este por aquel (cf. el doble *pollô mâllon* en vv. 15.17, así como el doble *perisseía* o *hyperperísseusen* en vv. 17.20). De manera análoga, en 1 Cor 15,45-47 se acentúa, a la vez que la correspondencia entre el primer y el último Adán, su incomparabilidad (*psychikós – pneumatikós*, *choïkós – epouránios*). Esta correspondencia antitética solo es posible, sin embargo, en virtud de una correspondencia estructural (cf. Rom 5,12.19.21: *hṓsper – kaì hoútōs*; v. 18: *hōs – hoútōs*). El lado de Adán es sobrepujado, pero él mismo constituye, a su vez, el fundamento gnoseológico para tal sobrepujamiento. En tanto en cuanto entiende a Adán desde Jesucristo, Pablo pone de manifiesto al mismo tiempo en Adán el significado de Jesucristo[42].

De la exégesis de Rom 5,12-21 resulta una triple relación entre cristología y antropología, caracterizable, en consonancia con la doctrina clásica de la analogía, como *via positionis*, *via negationis* y *via eminentiae*[43].

3. Como conclusión, podemos afirmar:

a. La cristología supone una antropología. Más exactamente, supone al hombre como sujeto libre y capaz de escuchar y responder. No quiere convencer más que por la fuerza de la verdad, que vincula y conmueve al hombre en conciencia. La determinación cristológica no es, pues, una determinación por una realidad ajena; la teonomía no es una heteronomía. Antes bien, la teología puede y debe reconocer la autonomía correctamente entendida del ser humano y del mundo[44], abogando con ello por la libertad del ser humano y por su raíz tanto histórica como material: la libertad religiosa[45]. La fe cristiana se revela así como protección de la trascendencia de la persona humana[46].
b. La cristología supone al hombre como un ser abierto y susceptible de mejora. Más exactamente, supone al hombre como un ser dotado de libertad, al que le es

inherente por esencia lo inderivablemente nuevo. Con ello, la cristología no es la ideología de lo existente y la pía sublimación fraseológica de lo ya conocido, sino la inderivable y sobrepujante realización de la esperanza humana. En ella, la apertura indeterminada del hombre recibe su inderivable determinación concreta[47]. Esto quiere decir que el hombre es el sujeto de la fe, pero no su objeto material ni formal. Antes bien, la fe lo abre a Dios, quien es la única determinación y realización posible de la infinita apertura del ser humano (objeto material) y a la par ilumina el horizonte del ser humano (*lumen fidei*), de modo tal que este puede conocer y reconocer a Dios como Dios (objeto formal), sin degradarlo a causa de la finitud de su facultad cognoscitiva a un ídolo finito (*eídōlon*) cuya única función consista en satisfacer las necesidades humanas. En la fe se trata, por consiguiente, de que el hombre encuentre su realización precisamente en el reconocimiento de Dios como Dios. En este sentido, el objeto único –porque engloba todo lo demás– de la teología es Dios como salvación del ser humano[48].

3. *La determinación y la consumación cristológicas del ser humano representan a un tiempo la crisis de la autodeterminación que este, como pecador, se ha dado a sí mismo*. Por eso, el mensaje cristiano de la gracia es inseparable del mensaje del juicio y el Evangelio no puede disociarse de la ley. Pero la cruz, que rompe la naturaleza pecaminosa, no es la crucifixión del ser humano. Antes bien, el éxodo y la *metánoia* abren el pecado, en el que el hombre se encorva sobre sí mismo (el pecado como *incurvatio hominis*), y posibilitan de nuevo el originario éxtasis del hombre y le dan cumplimiento. La actualización de la Pascua del Señor es, por eso, el camino hacia la consumación del ser humano[49].

III. La relación de cristología y antropología como problema material

En sí, el desarrollo y concreción material de la determinación cristológica del hombre es posible bajo los más diversos puntos de vista. La división según el triple oficio de Cristo –profético, sacerdotal y pastoral–, que elegimos para lo que sigue, no es en sí más que una de las posibles sistematizaciones de los múltiples títulos bíblicos de Cristo. Aunque este esquema solo aparece esporádicamente en la tradición antigua y empezó a usarse como principio de sistematización en la teología protestante, entretanto se ha impuesto de forma generalizada en la teología católica, siendo confirmado magisterialmente por el Vaticano II[50]. Frente a la dogmática tradicional, esta división tripartita tiene un carácter crítico y a la vez posibilitador de avances, puesto que en aquella la relevancia salvífica de Jesucristo se desarrollaba casi en exclusiva desde la perspectiva de su oficio sacerdotal. Sin embargo, tal angostamiento no permitía que la relevancia soteriológica y antropológica de la cristología se patentizara plenamente.

1. *El oficio profético de Jesucristo*

En el presente contexto no es posible ofrecer una detallada fundamentación bíblica y teológica del oficio profético de Jesucristo ni mostrar cómo, por una parte, la cristología neotestamentaria del Profeta lleva sin solución de continuidad a la cristología del Hijo[51] y cómo, por otra, la cristología de las dos naturalezas, desarrollada en la doctrina del conocimiento y la conciencia de Jesucristo, implica una cristología de la revelación[52]. Debemos concentrarnos en la relevancia soteriológica o antropológica de esta doctrina.

El significado antropológico del oficio profético de Jesucristo se evidencia si se considera que *la pregunta por la verdad* es una pregunta primigenia del ser humano y que la luz se cuenta entre los símbolos primigenios de la humanidad. En efecto, verdad y luz no son algo adicional, añadido a la realidad del hombre; forman el medio que posibilita la vida humana. Solamente allí donde brilla la luz y las cosas se manifiestan en su desocultamiento (= *a-lḗtheia*), puede el hombre orientarse y arreglárselas en el mundo. La luz es, por eso, símbolo de la salvación; la oscuridad, por el contrario, es símbolo de la desgracia y la perdición[53]. De ahí que el error, el oscurecimiento y el enceguecimiento sean consecuencias del pecado y signos de la situación de perdición del ser humano[54]. Así pues, cuando Jesucristo es proclamado en la Escritura, la liturgia y la teología como luz, detrás de ello se halla la pretensión de que él ha revelado al hombre –en medio de los múltiples fuegos fatuos y artificios existentes en el mundo– la verdad sobre sí mismo y su mundo.

El Concilio Vaticano II expresa con claridad este aspecto: «En realidad, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado… Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación… Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta oscuridad»[55]. El papa Juan Pablo II acentuó una y otra vez, en el sentido de la citada afirmación conciliar, que Cristo es «la clave para comprender esa gran y fundamental realidad que es el hombre. No se puede de hecho comprender al hombre hasta el fondo sin Cristo. O más bien, el hombre no es capaz de comprenderse a sí mismo hasta el fondo sin Cristo. No puede entender quién es, ni cuál es su verdadera dignidad, ni cuál es su vocación, ni su destino final. No puede entender todo esto sin Cristo»[56].

Estas afirmaciones pueden concretarse de un triple modo:

1. Jesucristo es la verdad sobre el ser humano en el sentido de la *via positionis*. En él vuelven a resplandecer la verdad y la luz que desde el principio brillan en el mundo, pero fueron reprimidas (cf. Jn 1,5-9). Él le muestra de nuevo al hombre su creaturidad, interpretando con ello la vida humana como existencia recibida, debida a algo distinto de sí, como existencia que no encuentra su sentido mediante sus propios logros, sino en el agradecimiento. Jesucristo revela al hombre e interpreta para él el misterio de su realidad, que en sí le sería accesible mediante la razón (conocimiento natural de Dios, ley moral natural)[57]. El Evangelio de Jesucristo interpreta «los signos de los tiempos»[58]: es una interpretación profética de la realidad.

2. *Via negationis*. Como la verdad originaria que es, el Evangelio de Jesucristo desenmascara a un tiempo la mentira del ser humano, que consiste en que este no quiere encontrar su verdad en Dios y existe, por consiguiente, en contradicción consigo mismo. Aquí le corresponde al Evangelio, en actualización de la crítica profética a los ídolos, una función de crítica de las ideologías que posee igualmente una dimensión de crítica social.

3. A la *via positionis* y la *via negationis* se suma la *via eminentiae*. Se expresa sobre todo en las parábolas del reino de Dios que propone Jesús. En la medida en que en ellas enseña de nuevo a entender el mundo como parábola de Dios, Jesús lleva a cabo a la par una redescripción creadora del mundo[59]. Con no poca frecuencia adquieren las parábolas rasgos totalmente inesperados e improbables, que permiten ver todo bajo una luz por completo nueva: la luz del amor divino, incondicionalmente indulgente, y de la esperanza en el advenimiento del reino de Dios. Con ello se le abre al ser humano un horizonte nuevo y se le posibilita una forma nueva de ver las cosas, que la tradición designa como *lumen fidei* por contraposición al *lumen naturale*. Después tendremos que preguntarnos, para concluir y a modo de recapitulación, en qué consiste materialmente esta nueva perspectiva global cristiana.

2. *El oficio sacerdotal de Jesucristo*

Tampoco vamos a desarrollar aquí en detalle la doctrina del oficio sacerdotal de Jesucristo. Por eso, suponemos la importancia central y fundamental de la idea de representación (fórmulas con *hypér*), vinculada con la idea de sacrifico ya en la versión marcano-mateana de la tradición de la última cena (cf. Mc 14,24: Mt 26,28). Lo mismo vale tanto para la fundamentación e interpretación bíblica de la teología del sacrificio, la expiación y el sumo sacerdocio como para su desarrollo en la tradición y su plasmación en las diferentes teorías de la redención. Nos limitamos a su relevancia antropológica.

Un punto de partida positivo para una comprensión antropológica del oficio sacerdotal de Jesucristo puede ser la palabra «vida» y el vínculo entre vida y amor. Al igual que «luz», también «vida» es una voz primigenia. «Entre los términos con los que el pensamiento filosófico lleva ocupándose desde sus orígenes, difícilmente habrá otro que sea tan equívoco como “vida”. Difícilmente habrá otro que se sustraiga en tan gran medida al intento de regular por medio de una definición su uso sin pérdida de sentido». Pues, al igual que la luz, tampoco la vida es un objeto más junto a otros, sino «el cómo [*das Wie*] que caracteriza a todos los seres vivos en cuanto tales». Vitalidad es acontecimiento, automovimiento, autorrealización, por lo que no resulta accesible a la observación concreta. «La experiencia de la vida significa experiencia de algo objetual respecto de lo cual el sujeto no consigue distanciarse… Una de las determinaciones básicas en el significado del concepto filosófico de vida consiste, por lo tanto, en la subyacente identificación del pensamiento con lo distinto de él, con lo no pensante. De ahí que el concepto de vida se oponga a la dicotomía de pensamiento y materia»[60]. Por eso, la vida es siempre más que lo meramente biológico. La vida incluye al ser humano y

su pregunta por la vida, por la vida auténtica, plena y verdadera. La vida misma indica una dirección en la que buscar la respuesta. Pues todo lo que es no es más que una transición hacia algo distinto. Lo vivo debe salir de sí para mantenerse. «Si el grano de trigo caído en tierra no muere, queda solo; pero si muere, da mucho fruto» (Jn 12,24). Por eso vale: «Quien se empeñe en salvar su vida, la perderá; quien la pierda…, la salvará» (Mc 8,35). Así pues, la vida y el amor forman una unidad; la vida realiza su sentido en el amor que se sacrifica. Allí donde, por el contrario, la pretensión de felicidad y autorrealización de la persona lleva a la negación de tal amor entregado y sacrificado, allí ello conlleva no solamente sensibles reducciones en el ámbito de lo humano, sino sobre todo en el ámbito de lo cristiano.

Jesucristo, mediante la entrega sacrificial de su vida «por muchos», no solo explicó de nuevo, sino que volvió a posibilitar este sentido de la vida. Al mismo tiempo concretó la relación entre vida y amor en tanto en cuanto la vida, en último término, únicamente se consuma en la autotrascendencia hacia Dios y se realiza en la comunión de vida y amor con él. En este sentido, Tomás de Aquino interpretó las palabras de anuncio «satisfacción» y «sacrificio», hoy tan difíciles de comprender, desde el amor mayor de Dios[61]. En consecuencia, el sacrifico no es meramente un acto ritual; el acto ritual constituye tan solo la expresión programática de la entrega de uno mismo a Dios, a fin de lograr la comunión con él. La ofrenda exterior es, pues, símbolo de la actitud oblativa interior, que significa que el oferente abandona el ámbito del pecado, para reconocer a Dios como la vida verdadera, reconciliarse con él y vivir en comunión con él. El sacrificio es, por consiguiente, un símbolo real [*Realsymbol*] de alabanza, reconocimiento, acción de gracias y petición a Dios[62]. Por eso, Hegel define con razón el sacrificio como la praxis verdadera en el ámbito de la religión y de la fe[63].

En la actualidad, las dificultades de comprensión son, justo en este ámbito, muy grandes. La moderna concepción autonomista del ser humano parece solo difícilmente conciliable con el mensaje de la redención. Es cierto que desde Jean-Jacques Rousseau se ha discutido mucho el problema de la alienación, pero por regla general de modo puramente inmanente y autónomo[64]. Cuando se reconocen la contingencia y el carácter condicionado del hombre, la culpa de esta situación se descarga en las circunstancias, el pasado, los adversarios, la naturaleza, etc., mientras que el fenómeno de la culpa personal es reprimido en gran medida[65]. Ello puede llegar hasta el punto de proponer interpretaciones gnósticas y nihilistas de la realidad, en las que la realidad existente es difamada como totalmente corrupta y enteramente negativa. La merma considerable y la dilución de la doctrina de la redención, en especial de las ideas de sacrificio y expiación, constituyen un problema antes antropológico que teológico.

En esta situación, la predicación eclesial solo puede proponer el mensaje de la redención en un triple conflicto con la actual antropología «media»: debe poner de relieve la necesidad que el ser humano tiene de ser redimido e insistir, frente a todas las utopías –ya evolutivas, ya revolucionarias–, en la radicalidad de la situación de perdición (*via negationis*). Pero, por otra parte, también debe llamar la atención sobre la capacidad de redención inherente a la realidad y mantener viva, frente a la difamación neognóstica

del mundo, la esperanza en la reconciliación (*via positionis*). Por último, debe mostrar que la redención no es solo liberación respecto de la alienación de todo tipo, sino que –en cuanto reconciliación con Dios– comporta asimismo sanación del ser humano, comunión y amistad con Dios, más aún, participación en la vida divina (*via eminentiae*). Así pues, en esta cuestión la predicación eclesial solo puede realizar el *aggiornamento* que se le ha encargado recordando de nuevo dimensiones esenciales, pero en gran medida sepultadas, de lo humano y lo cristiano.

3. *El oficio pastoral de Jesucristo*

La salvación y la redención afectan no solo al ámbito privado y personal del hombre, sino que poseen asimismo una dimensión sociopolítica, sin ser ellas mismas realidades políticas. Ya en el Antiguo Testamento, la salvación escatológica comporta también la congregación de las naciones y el establecimiento del *šalom* escatológico. Jesucristo es nuestra paz (cf. Ef 2,14), porque él, como el Buen Pastor que es, reúne a las ovejas dispersas y da la vida por ellas (cf. Jn 10,11-16).

Los motivos del pastor y del rey en el Antiguo y el Nuevo Testamento asumen, a su vez, una esperanza primigenia de la humanidad. Pues vida y salvación únicamente son posibles en un orden de libertad, paz y justicia. «Reino», «ciudad» y «Estado» son desde antiguo no solo conceptos políticos, sino también símbolos religiosos. Por eso, el rey es considerado representante de Dios, más aún, hijo de Dios; representa el orden cósmico y político sagrado, el único que posibilita la salvación. Surgió así la figura ideal del rey bienhechor (*euergétēs*), que, semejante a Dios, gobierna sobre sus súbditos, al igual que un pastor pastorea a sus ovejas.

Sin embargo, el cumplimiento de esta esperanza de la humanidad acontece, según el Nuevo Testamento, de un modo paradójico. Así como Jesucristo es el Mesías crucificado, así también es el rey clavado en la cruz (cf. Mc 15,2.9.12.18.26). Esta *interpretatio christiana* del reinado mediante el *titulus crucis* se clarifica de nuevo en el Evangelio de Juan a través de la escena ante Pilato, en la que Jesús, objeto de escarnio por la muchedumbre y con la corona de espinas en la cabeza, es interrogado por el prefecto romano: «¿Eres tú el rey de los judíos?». En su respuesta define Jesús la naturaleza de su reino de doble modo: ese reino «no es de este mundo» y su tarea consiste en «dar testimonio de la verdad» (Jn 18,33-37). El oficio pastoral de Jesús, asociado a su condición de rey, se ejerce, por consiguiente, en el servicio, la pobreza, la impotencia, el sufrimiento y la muerte; se realiza en el anuncio impotente e indefenso de la verdad (cf. Mt 28,18s) y cobra validez de modo anticipado en la aclamación litúrgica. En este sentido, Jesucristo es el «rey de reyes y señor de señores» (1 Tim 6,15; Ap 19,19).

Resulta significativo, por eso, que ya en el siglo II puede documentarse una interpolación cristiana a Sal 96 (95),10: *Dominus regnavit a ligno*, «El Señor ha reinado desde un madero»[66]. Para no incurrir en el triunfalismo, la tradicional fundamentación especulativa de la dignidad real de Jesucristo mediante la unión hipostática[67] requiere

de la interpretación estaurológica. En qué podría consistir esta positivamente lo ha puesto de manifiesto, a mi juicio, Agustín en su doctrina, tan malentendida y malinterpretada, de las dos *civitates*. La *civitas Dei* y la *civitas terrena* están en conflicto desde el principio de la historia, pero no coinciden sin más con la Iglesia y el Estado, respectivamente. La distinción atraviesa más bien tanto a la una como al otro; ambas *civitates* están mezcladas[68]. Cada una de ellas está determinada por un modo distinto del amor: el amor a sí mismo y el amor a Dios[69]. La *civitas Dei* se hace, por eso, realidad allí dondequiera que acontezca el amor. En este sentido respondió Tomás de Aquino la pregunta de si Jesucristo no solo es cabeza de la Iglesia, sino cabeza de todos los hombres. A juicio del Aquinate, Jesucristo no solamente es cabeza de todos los que lo confiesan en la fe, sino cabeza asimismo de todos aquellos que, sin conocerlo, están unidos a él en el amor[70]. Por consiguiente, la relevancia política –entendida en sentido amplio– del mensaje de Jesucristo consiste en que a través tanto de las palabras como de los hechos trata de propiciar una «civilización del amor»[71].

La compleja cuestión de si –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– es posible elaborar a partir de este enfoque una teología política solo puede apuntarse aquí, sin desarrollarla[72]. Esta cuestión tiene que ser apuntada, porque también aquí está en juego la relevancia antropológica de la fe cristológica. Pues, por una parte, es enteramente cierto que la salvación no representa solo una realidad interior y privada, sino que posee asimismo una dimensión política y pública. Sin embargo, el «no ser de este mundo» expresa con idéntica claridad la diferencia y prohíbe una teología política que se entienda a sí misma no solo como ética política, que siempre ha existido, sino también como enfoque y horizonte global de la teología.

Así, *más allá de la disyuntiva entre identidad integrista y dualismo espiritualista* no queda más que la *analogía entre ambos ámbitos*[73]. En Jesucristo deviene visible, como en imagen y símil, por así decir, en qué consisten la libertad, la justicia, la paz. De ahí que los enunciados de fe nunca se limiten a ser un horizonte formal de comprensión, como suponen algunas corrientes de la teología moral actual. Pero de enunciados analógicos no cabe derivar, por la esencia del asunto, normas positivas unívocas. El axioma fundamental para la relación entre cristología y antropología que anteriormente hemos deducido de la tipología o analogía Adán-Cristo puede modificarse como sigue para la cuestión que ahora nos ocupa: el amor presupone la justicia y la sobrepuja. Así pues, el amor no sustituye a la justicia. Como aceptación incondicional del otro, da a este lo que le corresponde. En consecuencia, exige justicia y la practica; otorga la adecuada facultad visual para percibir las exigencias cambiantes de la justicia en las asimismo cambiantes circunstancias sociales (*via positionis*). Se percata de situaciones injustas, las critica e impele a su superación. Es, como si dijéramos, el alma de la justicia (*via negationis*). Pero el amor sobrepuja también las exigencias de la justicia, propiciando con ello un orden verdaderamente humano, del que forman parte también, entre otras cosas, la amistad, el perdón, la solidaridad y la disposición a ayudar (*via eminentiae*).

IV. Recapitulación y prospectiva

La conclusión y las perspectivas que nos ayudan a avanzar pueden resumirse en tres tesis:

1. La cristología supone una antropología relativamente autónoma. En este sentido deben asumirse *positivamente* desde un punto de vista teológico el giro antropológico moderno y la idea moderna de autonomía. Pero la cristología se posiciona también *críticamente* frente a proyectos concretos –tanto teóricos como prácticamente vividos– de la antropología, llamando la atención sobre la problemática fundamental a la que conduce el enfoque antropológico. Por eso, la cristología *sobrepuja* a la antropología en tanto en cuanto determina como meta de sentido del hombre la humanización de este mediante su divinización, no realizable por él mismo. Tal antropología, fundamentada cristológicamente, es un desiderátum urgente, pero también una ética individual y social fundada cristianamente.

2. La relevancia antropológica de la cristología, o sea, el «ser para los demás» de Jesucristo se funda en su «ser en sí». La proexistencia de Jesús supone su preexistencia; y a la inversa, el sentido de la profesión de fe en la preexistencia de Cristo y, por ende, en la Trinidad inmanente tan solo resulta comprensible y –en el sentido de John Henry Newman– realizable si se nos explica su relevancia para nosotros. La disyuntiva entre cristología ontológica y cristología funcional es, por tanto, falsa. De ahí resulta la tarea de una reintegración de cristología y soteriología, así como de la doctrina económica y la doctrina inmanente de la Trinidad.

3. Del ser trinitario de Dios revelado en la proexistencia de Jesucristo resulta *per viam analogiae* una metafísica del amor, o sea, una metafísica relacional, cuyo centro no lo ocupa ya, como en la antigüedad, la categoría de sustancia, sino la de persona, para la que el amor es el sentido del ser. Semejante metafísica relacional de la persona puede asumir la aspiración legítima del giro antropológico moderno y a la vez sobrepujarla críticamente, para así llegar a partir de la fe cristiana a una nueva visión global de la realidad.

Salta a la vista que estas tesis recapituladoras representan un programa de investigación teológico antes que una conclusión cerrada. La teología católica está solo al principio de la asimilación tanto positiva como crítica del enfoque antropológico básico del pensamiento moderno y sus consecuencias. Esa tarea le fue encomendada de manera vinculante por el Vaticano II. Sin embargo, la teología únicamente puede hacer justicia a esa tarea si sigue siendo teología en vez de convertirse en antropología. Le es inherente sin duda una dimensión antropológica. Pero solamente el reconocimiento de la divinidad de Dios lleva a la humanización del hombre. De ahí que el Dios-hombre Jesucristo sea la escatológica medida cabal del ser humano (cf. Ef 4,13).

---

[1] La exposición de los fundamentos bíblicos y de historia de los dogmas y de la teología solo puede realizarse en lo que sigue de forma breve y esquemática, porque lo más importante al respecto ya se dijo en W. KASPER, «Quaestiones selectae de Christologia I»: Greg 61/4 (1980), 609-632 (versión al. en HerKorr 35 [1981], 137-145). Esas explicaciones se suponen a continuación y son desarrolladas bajo el aspecto señalado en el título.

[2] Cf. GS 22.

[3] Cf., por ejemplo, O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958^2, espec. 336 [trad. esp.: *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998]: «Por eso, a la luz del testimonio del Nuevo Testamento, toda especulación sobre sus naturalezas [las de Jesucristo] es absurda. Solo existe cristología funcional». Pueden verse otros muchos testimonios en Y. CONGAR, «Christus in der Heilsgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten»: Conc (D) 2 (1966), 3-13 [trad. esp. del orig. francés: «Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados dogmáticos»: Conc (Esp) 11 (1966), 5-28].

[4] Entre la bibliografía más antigua, cf. A. GILG, *Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie*, München 1961; y entre la bibliografía más reciente, cf. A. GRILLMEIER, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, vol. 1, Freiburg/Basel/Wien 1979 [trad. esp.: *Cristo en la tradición cristiana*, Sígueme, Salamanca 1997].

[5] Así lo afirma R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 1. Teil (HThK 4/1), Freiburg/Basel/Wien 1965, 211 [trad. esp.: *El Evangelio según san Juan*, vol. 1, Herder, Barcelona 1980]. Muy claro es E. KÄSEMANN, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen 1973, 3: la «filiación divina en sentido metafísico» es «supuesta por todo el Nuevo Testamento»; cf. asimismo *ibid*., 8. M. HENGEL (cf. *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1975 [trad. esp.: *El Hijo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1978]) ve en la preexistencia real la protección frente al camino hacia el docetismo.

[6] Y. CONGAR, «Christus in der Heilsgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten» (cf. *supra*, nota 3), 10.

[7] Cf., por ejemplo, R. BULTMANN, «Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates», en Íd., *Glauben und Verstehen*, vol. 2, Tübingen 1952, 246-261 [trad. esp.: *Creer y comprender*, vol. 2, Studium, Madrid 1976]. Allí, en 247s puede leerse la disyuntiva característica de Bultmann: «Con la designación de Cristo como “Dios”, ¿qué se designa: su naturaleza, su esencia metafísica o su relevancia? ¿Tiene el enunciado carácter soteriológico, cosmológico o ambos?». Cf. también *ibid*., 252: «¿Me ayuda porque es el Hijo de Dios o es el Hijo de Dios porque me ayuda?».

[8] Cf. H. BRAUN, «Der Sinn der neutestamentlichen Christologie», en Íd., *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen 1962, 272.

[9] Así, H. KÜNG, *Christ sein*, München 1974, 433 [trad. esp.: *Ser cristiano*, Trotta, Madrid 1996]: «Pero ¿quiere un hombre razonable convertirse todavía en Dios?… Nuestro problema en la actualidad no es tanto la divinización cuanto la humanización del hombre». En consonancia con ello, en 545ss se interpreta el ser cristiano como un ser radicalmente humano. Sin embargo, todos estos enunciados son equívocos y, por eso, no resultan fáciles de interpretar. De modo análogo, la cuarta parte sistemática de E. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen*, Freiburg/Basel/Wien 1977 [trad. esp. del orig. holandés: *Cristo y los cristianos*, Cristiandad, Madrid 1983], se titula: «El honor de Dios y la condición humana verdadera, buena y feliz» (627ss). En la presentación exegética se mencionan los aspectos teológicamente relevantes, pero en la valoración sistemática existe una tendencia a tomar en consideración solo determinados aspectos del material históricamente presentado. La exposición de Schillebeeckx es, sin embargo, tan compleja que resulta difícil de fijar de forma unívoca. Al respecto, cf. K. LEHMANN, «Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein – Teilhabe am göttlichen Leben», en W. Kasper (ed.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie* (QD 85), Freiburg/Basel/Wien 1979, 193s.

[10] Cf. K. ADAM, *Jesus Christus*, Düsseldorf 1949^8, 17 [trad. esp.: *Jesucristo*, Herder, Barcelona 1985^8].

[11] Cf. J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 12-33 [trad. esp.: *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975]; W. KASPER, *Jesús el Cristo* (OCWK 3), Sal Terrae, Santander 2013, 37s.

[12] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963 [trad. esp.: *Solo el amor es digno de fe*. Sígueme, Salamanca, 20113], donde se contraponen la reducción cosmológica y la reducción antropológica, ambas sobrepujadas por igual en una tercera vía, la del amor que se interpreta e impone a sí mismo.

[13] Cf. JUSTINO MÁRTIR, *1 Apol*. 46; ÍD., *2 Apol*. 8; 13.

[14] Cf. A. GRILLMEIER, *Jesus Christus im Glauben der Kirche* (cf. *supra*, nota 4), 222ss y 403ss.

[15] Esto acontece clásicamente en la *Summa theologica* de Tomás de Aquino, en cuya *tertia pars* Cristo es presentado, en el contexto de la fórmula tomasiana que caracteriza el mundo con las categorías de *exitus* y

reditus, como el camino concreto.

[16] Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XVI [trad. esp.: *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid 2005].

[17] Cf. *ibid*., B 93.

[18] Cf. E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin 1910 (reimpr.: Darmstadt 1969).

[19] I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, A 50 [trad. esp.: *El conflicto de las facultades*, Alianza, Madrid 2003].

[20] Por desgracia, el *Handbuch der Dogmengeschichte* (HDG), vol. 3, fasc. 2c: *Soteriologie. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg/Basel/Wien 1972 [trad. esp.: *Soteriología: Desde la Reforma hasta el presente* (*Historia de los dogmas*, tomo III, cuaderno 2c)], resulta desde este punto de vista totalmente insuficiente. Útiles, en cambio, siguen siendo, a pesar de la famosa construcción hegeliana, F. C. BAUR, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Leipzig 1867 (reimpr.: Darmstadt 1974); A. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, vol. 1, Bonn 1903, 314ss, 347ss, 429ss y 484ss.

[21] Cf. H. J. IWAND, «Wider den Mißbrauch des pro me als methodisches Prinzip in der Theologie»: ThLZ 79 (1954), 433-458.

[22] Cf. H. J. BIRKNER, «Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie. Ein theologie-geschichtlicher Überblick»: NZSTh 3 (1961), 279-295.

[23] Cf. K. RAHNER y K. LEHMANN, «Kerygma und Dogma», en MySal (D) 1, 657-660 [trad. esp.: «Kerigma y dogma», en MySal (Esp) 1, 686-773]; G. SOLL, «Dogma und Dogmenentwicklung», en HDG 1/5, 40-44.

[24] Cf. H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 19692, 111, 119 y 121 [trad. esp.: *Tratado sobre la razón crítica*, Sur, Buenos Aires 1973].

[25] Cf. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* (ed. W. Schuffenhauer), vol. 1, Berlin 1956, 104 [trad. esp.: *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid 19982]: «La encarnación no es sino la manifestación fáctica, sensible de la naturaleza humana de Dios. Dios no se hizo hombre por deseo propio; la necesidad, la menesterosidad del ser humano… fue la razón de la encarnación… Solo que el Dios humanizado no es más que la manifestación del hombre divinizado; pues al descenso de Dios al hombre le precede la elevación del hombre a Dios».

[26] Cf. G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, en Íd., *Werke* I (ed. Glockner), 281s y *passim* [trad. esp.: *Fe y saber*, Biblioteca Nueva, Madrid 2001]. Análisis análogos se encuentran en J. Paul, F. H. Jacobi, Novalis, J. G. Fichte y F. W. J. Schelling, quien, sin embargo, sospecha la presencia de este nihilismo en la propia filosofía de Hegel (cf. F. W. J. SCHELLING, *Werke* X, 151ss [trad. esp.: *Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna*, Edinford, Málaga 1993]). Nietzsche habría pensado entonces, según la interpretación de Heidegger, puntualmente la Modernidad hasta el fin.

[27] Cf. la interpretación de H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. 1, Göttingen 1964, 94ss (sobre el tema «la angustia [*Angst*] y el estar arrojados [*Geworfensein*]»), 221ss y 238ss (sobre el carácter revolucionario del gnosticismo) [trad. esp.: *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*, Instituciò Alfons El Magnànim, Valencia 2000]; H. M. SCHENKE, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis*, Göttingen 1962.

[28] Para la historia de la recepción y los distintos modelos de recepción, cf. W. KASPER, «Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt», en Íd., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 149-175, aquí 165-175 [trad. esp.: «Autonomía y teonomía», en Íd., *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 204-240]. Para la relación entre cristianismo e Ilustración, cf. M. SECKLER, «Aufklärung und Offenbarung», en CGG 21, Freiburg/Basel/Wien 1980, 5-78 [trad. esp.: «Ilustración y revelación», en F. Böckle (ed.), FCySM 21, SM, Madrid 1985].

[29] Cf. K. RAHNER, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München 1957^{2} [trad. esp.: *Espíritu en el mundo: Metafísica del conocimiento según santo Tomás de Aquino*, Herder, Barcelona 1963].

[30] Cf. K. RAHNER, «Zur Theologie der Menschwerdung», en Íd., *Schriften zur Theologie* 4, Einsiedeln/Zürich/Köln 1960, 137-155, espec. 150s [trad. esp.: «Para la teología de la encarnación», en Íd., *Escritos de teología* 4, Taurus, Madrid 1964, 139-158]»; ÍD., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg/Basel/Wien 1976, 222-225 [trad. esp.: *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979]; H. FRIES, «Theologie als Anthropologie», en Íd. y K. Rahner, *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, München 1981, 30-69.

[31] Para la crítica de la tesis de la secularización, cf. H. BLUMENBERG, *Säkularisierung als Selbstbehauptung*,

Frankfurt a.M. 1974, donde la Modernidad es interpretada como autoafirmación humana contra la teonomía –en el sentido del nominalismo–. Un análisis crítico de tal interpretación puede verse en W. PANNENBERG, «Die christliche Legitimität der Neuzeit», en Íd., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 114-128. A pesar de la crítica de Pannenberg, justificada en algunos aspectos, hay que darle la razón a Blumenberg, sin embargo, en tanto en cuanto toda derivación monocausal de la Modernidad a partir del cristianismo no deja de ser abstracta. Tal derivación no puede interpretar solo como un malentendido recíproco el hecho de que el movimiento moderno en pro de la libertad se dirigiera en concreto en contra de las Iglesias y tuviera que abrirse paso en gran medida venciendo la oposición de estas, ni tampoco el hecho de que todas las grandes Iglesias se comportaran durante largo tiempo de manera negativa y polémica frente a ese movimiento. Así y todo, la historia moderna de la libertad fue mediada, justo en la antítesis, de nuevo a través del cristianismo. De ahí que fuera una tragedia que los impulsos liberadores del cristianismo tuvieran que imponerse a menudo en lucha con el cristianismo establecido.

[32] Cf. K. RAHNER, «Transzendentaltheologie», en SM (D) IV, 986-992 [trad. esp.: «Teología trascendental», en SM (Esp) VI].

[33] Cf. K. RAHNER y W. THÜSING, *Christologie – systematisch und exegetisch* (QD 55), Freiburg/Basel/Wien 1972, 22s [trad. esp.: *Cristología: Estudio teológico y exegético*, Cristiandad, Madrid 1975].

[34] Cf. B. PASCAL, *Pensées*, Frag. 397 (ed. Brunschvicg) = 114 (Lafuma) = 255 (Chevalier): «La grandeza del hombre es grande porque se sabe miserable; un árbol no se sabe miserable. Por lo tanto, ser miserable es saberse miserable; pero es ser grande saber que se es miserable».

[35] Cf. W. SCHULZ, *Philosophie in einer veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 602-609 y *passim*.

[36] W. DILTHEY, «Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts», en Íd., *Gesammelte Schriften* IV, 529.

[37] Cf. K. BARTH, *Christus und Adam nach Röm 5. Ein Beitrag zur Frage nach dem Menschen und der Menschheit*, Zürich 1952^{2}, 79.

[38] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1962^{2}, 263ss. Para la antropología de Barth, K. STOCK, *Anthropologie der Verheißung. Karl Barths Lehre vom Menschen als dogmatisches Problem*, München 1980, donde se muestra el fracaso de una antropología cristológicamente concebida a la manera de Barth.

[39] Para la historia de este axioma, cf. J. BEUMER, «Gratia supponit naturam. Zur Geschichte eines theologischen Prinzips»: Greg 20 (1939), 381-406 y 535-552; B. STOECKLE, *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms*, Roma 1962. Para su significado material, cf. E. PRZYWARA, «Der Grundansatz "Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam". Eine ideengeschichtliche Interpretation»: Schol 17 (1942), 178-186; J. ALFARO, «Gratia supponit naturam», en LThK2 4, 1169-1171; J. RATZINGER, «Gratia praesupponit naturam», en Íd., *Dogma und Verkündigung*, München/Freiburg 1973, 161-181 [trad. esp.: «Gratia praesupponit naturam», en Íd., *Palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1975, 130-146]; M. FIGURA, *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac* (SlgHor NF 13), Einsiedeln 1979.

[40] Fundamental para la interpretación de la tipología Adán-Cristo sigue siendo la controversia entre K. Barth y R. Bultmann. Cf. K. BARTH, *Christus und Adam nach Röm 5* (cf. *supra*, nota 37), Zürich 1952^{2}; R. BULTMANN, «Adam und Christus nach Römer 5»: ZNW 50 (1959), 145-165 (reimpr. en: Íd., *Der alte und der neue Mensch in der Theologie des Paulus*, Darmstadt 1964, 41-66). Entre la bibliografía más reciente (además de los comentarios pertinentes), véase E. BRANDENBURGER, *Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5,12-21 (1 Kor 15)* (WMANT 7), Neukirchen 1962; E. JÜNGEL, «Das Gesetz zwischen Adam und Christus», en Íd., *Unterwegs zur Sache*, München 1972, 145-172.

[41] Cf. G. BORNKAMM, «Paulinische Anakoluthe im Römerbrief», en Íd., *Das Ende des Gesetzes. Gesammelte Aufsätze*, vol. 1, München 1963, 80-90.

[42] Cf. E. JÜNGEL, «Das Gesetz zwischen Adam und Christus» (cf. *supra*, nota 40), 167s.

[43] No opina lo mismo U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer* (EKK VI/1), Zürich/Neukirchen 1978, 335ss [trad. esp.: *La Carta a los Romanos*, vol. 1, Sígueme, Salamanca 1989], quien interpreta a Pablo en el sentido de la subsunción [*Aufhebung*] dialéctica de Hegel, no de la analogía.

[44] Cf. GS 36, 41 y 56.

[45] Cf. DH 1 y 10s.

[46] Cf. GS 76.

[47] Esta dialéctica de la determinación la desarrolló J. E. KUHN, *Katholische Dogmatik*, vol. 1, Tübingen 1859[2], 228ss. Al respecto, cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo* (cf. *supra*, nota 11), 93 y 365ss.

[48] Esta fórmula «dialéctica» podría ser la que mejor se correspondiera con la concepción de Tomás de Aquino. Por una parte, Dios es para él objeto material y formal de la fe y la teología (cf. *S.th*. I q. 1 a. 7; II/II q. 1 a. 1); por otra, la fe es anticipación de la *visio beata* (cf. *S.th*. II/II q. 2 a. 3; q. 4 a. 1). De ahí que en la afirmación creyente de que Dios es y quiere la salvación del ser humano se hallen contenidas, según Tomás, implícitamente todas las demás verdades de fe (cf. *S.th*. II/II q. 2 a. 5).

[49] Cf. J. RATZINGER, «Gratia praesupponit naturam» (cf. *supra*, nota 39), 148s.

[50] Cf. J. ALFARO, «Die Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester», en MySal (D) 3/1, 677-781 [trad. esp.: «Las funciones salvíficas de Cristo como revelador, Señor y sacerdote», en MySal (Esp) 3, 507-569].

[51] Cf. F. MUSSNER, «Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion», en L. Scheffczyk (ed.), *Grundfragen der Christologie heute* (QD 72), Freiburg i.Br. 1975, 97-104.

[52] Al respecto, cf. J. ALFARO, «Cristo glorioso, rivelatore del Padre», en Íd., *Cristologia e antropologia*, Assisi 1972, 156-204 [trad. esp.: *Cristología y antropología*, Cristiandad, Madrid 1973].

[53] Cf. J. RATZINGER, «Licht», en HThG II, 44-54 [trad. esp.: «Luz», en CFT I, 948-957].

[54] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th*. I/II q. 85 a. 3.

[55] GS 22.

[56] JUAN PABLO II, «Homilía en la Plaza de la Victoria de Varsovia» (2 de junio de 1979) [accesible en https://bit.ly/2KzpVKJ].

[57] Cf. DH 3004s.

[58] Cf. GS 3s, 10s, 22, 40, 42s, 44 y 62.

[59] Véase la concepción de parábola y metáfora de P. RICOEUR, «Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache»: EvTh.S (1974), 45-70.

[60] J. SIMON, «Leben», en HPhG II, 844 [trad. esp.: «Vida», en CFF III, 638-655, aquí 638].

[61] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th*. III q. 48 a. 2 y 3.

[62] Cf. K. RAHNER, «Opfer», en LThK2 7, 1174s.

[63] Cf. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I/1 (ed. Lasson), 227ss [trad. esp.: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. 1, Alhambra, Madrid 1984].

[64] Son características las consideraciones de K. MARX, *Zur Judenfrage*, en Íd., *Werke* I, Darmstadt 1962, 459 [trad. esp.: *La cuestión judía*, Anthropos, Barcelona 2009], en las que, desde la idea de emancipación, queda excluida *a limine* toda mediación.

[65] Cf. O. MARQUARD, «Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein?», en Íd., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1973, 66-82 [trad. esp.: *Dificultades con la filosofía de la historia*, Pre-Textos, Valencia 2007].

[66] *Bernabé* 8, 5; JUSTINO MÁRTIR, *1 Apol*. 41; ÍD., *Dial*. 73.

[67] Cf. PÍO XI, Encíclica *Quas primas* (1925), nro. 71 (DH 3676).

[68] Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei* 19, 26.

[69] Cf. *ibid*., 14, 28; 19, 24.

[70] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th*. III q. 8 a. 3. Al respecto, la interpretación de M. SECKLER, «Das Haupt aller Menschen. Zur Auslegung eines Thomastextes», en J. Möller (ed.), *Virtus politica* (FS A. Hufnagel), Stuttgart/Bad Cannstatt 1974, 107-125.

[71] Así lo formuló Juan Pablo II ya en su visita a Alemania en 1980; véase SECRETARIADO DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA (ed.), *Papst Johannes Paul II. in Deutschland*, Bonn 1980, 204; al

respecto, cf. W. KASPER, «Die weltverwandelnde Kraft christlicher Liebe. Grundsatzüberlegungen zum Verhältnis Christentum und Gesellschaft», en K. Hemmerle (ed.), *Liebe verwandelt die Welt*, Mainz 1980, 25-52.

[72] Una discusión objetiva de la teología política requiere ser conscientes de la compleja historia terminológica de esta expresión programática, que se extiende desde el uso antiguo (Panecio de Rodas, Varrón) hasta la problemática actual en C. Schmitt y la considerable redefinición del término a cargo especialmente de J. B. Metz y J. Moltmann, pasando por sus formas modernas (Maquiavelo y Hobbes, por una parte, el tradicionalismo de Joseph de Maistre y otros, por otra). Hay que prestar atención, por consiguiente, al muy determinado contexto de problemas y de sentido en el que hoy se emplea este término, en sí ambiguo y en absoluto inequívoco. Según esto, no se trata de un ámbito teológico regional –una ética política, por ejemplo–, sino de una preocupación teológica fundamental, de una determinación global de la teología ya no tanto desde la relación entre *fides* y *ratio* o la relación entre dogma e historia cuanto desde la relación entre teoría y praxis. La fe aparece entonces como una forma de la libertad sociocrítica; y la Iglesia, como lugar de esa libertad. Junto a muchas preguntas de detalle, esta es, a mi juicio, la pregunta fundamental que hay que plantear a tal abarcadora pretensión; porque, en la medida en que define la fe como una «forma de…», encaja la teología en un esquema dado de antemano en vez de considerarla adecuadamente en su esencia propia –que trasciende el ámbito de la praxis política y, justo por eso, puede ser relevante para él– e ignora la triple relación entre cristología y antropología que hemos desarrollado anteriormente. Esta crítica no deslustra el mérito que corresponde a la teología política por haber estimulado y profundizado la reflexión teológica y haber llamado la atención sobre las cuestiones acuciantes de ética política.

[73] Para esta relación en el sentido de la analogía y su relevancia para un desciframiento teológico de los derechos humanos, cf. W. HUBER y H. E. TÖDT, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart/Berlin 1977, 64ss y 160ss. Para el contexto teológico global de esta cuestión, cf. W. KASPER, «Autonomie und Theonomie» (cf. *supra*, nota 28).

23

Jesucristo, la salvación del hombre

Vamos a ocuparnos del núcleo de la fe cristiana, de Jesucristo. No queremos, sin embargo, hablar abstractamente de Jesucristo en sí, sino concretamente de su relevancia salvífica para nosotros. En efecto, de este núcleo de la fe cristiana no podemos hablar sin asociarle títulos como Salvador y Redentor. Por eso, el gran credo cristiano, que desde los primeros siglos hasta la actualidad une a todas las grandes Iglesias de Oriente y Occidente, agrupa todos sus enunciados sobre Jesucristo dentro de un gran paréntesis, precedido, a modo de signo, por la afirmación: «que por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación bajó del cielo». Con ello se dice claramente que lo que está en juego en el problema de Cristo es el problema de la salvación; lo que tiene que ver con Jesucristo, tiene que ver con nosotros. Ya la más antigua cristología bíblica habla del cuerpo de Cristo entregado «por nosotros» o «por muchos». No es casualidad que repitamos este «por nosotros» o «por muchos» siempre que se habla del centro de la vida cristiana, de la celebración de la eucaristía.

A pesar de esta íntima, más aún, indisoluble unidad del problema de Cristo y el problema de la salvación, a la predicación y a la teología cristianas les ocurrió algo extraño. Pues separaron lo que no puede ni debe separarse. A partir de la Edad Media elaboraron una doctrina de Jesucristo (cristología) y una doctrina de la salvación y redención del ser humano (soteriología), diferente de ella, desarrollando a tal efecto dos tratados teológicos distintos: cristología y soteriología. En especulaciones cada vez más sutiles se interrogaban sin cesar por la verdadera divinidad y la verdadera humanidad de Jesucristo, así como por la unión de ambas en una persona divina, sin explicitar al mismo tiempo qué implicaciones tenía todo ello para los hombres. Y a la inversa, allí donde se hablaba de la salvación de estos, allí apenas se aludía al mediador de esa salvación, a Jesucristo. El mundo sin Dios con el que hoy nos confrontamos es consecuencia, entre otras cosas, de la predicación de un Dios al margen de los hombres, un Dios en sí del que no siempre se explicó simultáneamente qué relevancia tenía para nosotros.

Por supuesto, los daños infligidos no se pueden compensar yéndose al extremo contrario, como hace la unilateral cristología conocida como funcional. Esta solamente quiere hablar de lo que Jesucristo significa para nosotros y de lo que nos aporta. Lo disuelve, como en ocasiones se dice, en la relevancia. Ya Philipp Melanchthon inició

este camino cuando en el siglo XVI escribió al comienzo de sus *Loci theologici* de 1521: «Conocer a Jesucristo significa conocer sus buenas obras, no especular sobre su naturaleza». En ediciones posteriores de la obra, Melanchthon corrigió decididamente esta afirmación; pese a ello, la teología liberal en el siglo pasado y la teología existencial en el nuestro se atuvieron a la edición temprana, extrayendo de ella consecuencias unilaterales. Pues si se separa la relevancia de Jesucristo para nosotros de su realidad, de su ser, en el que aquella se fundamenta, se le priva del suelo sobre el que se alza. Entonces resulta cierta la sospecha de la crítica moderna de la religión en el sentido de que las afirmaciones religiosas no son más que ilusiones y proyecciones del hombre, expresión impotente del anhelo humano de salvación, pero no expresión de la realidad salvífica. Por tanto, si se quiere escapar a esta sospecha habitual en la moderna crítica de la religión, es necesario acentuar por igual los dos lados del enunciado que formula el tema que nos ocupa: «Jesucristo, la salvación del hombre».

I. El problema de la salvación del hombre

Comencemos en esta primera parte por la pregunta: salvación, ¿qué es eso? En cuanto nos lo preguntamos, empezamos a balbucear. «Salvación» [*Heil*] no es un término de nuestro lenguaje diario profano. En Alemania se intentó durante doce nefastos años vincular esta palabra, repitiéndola hasta el hartazgo, con una persona determinada; ese intento precipitó al pueblo alemán en la más profunda desgracia. Desde entonces en Alemania se habla aún de bienestar y felicidad, pero ya apenas de la salvación del hombre. Pero el bienestar y la felicidad humanos no son lo mismo que la salvación. Esta puede incluir el bienestar y la felicidad, pero es inequívocamente algo más. ¿En qué consiste ese plus?

Más fácil que decir qué es la salvación nos resulta decir qué es la perdición. «Perdición» es el conflicto entre el hombre y el mundo. En todo tipo de catástrofes, en la enfermedad y también en la muerte, experimentamos la realidad como algo que nos amenaza hasta las raíces de nuestra existencia. La tecnología moderna es el ambicioso intento de dominar esta realidad amenazadora y poderosísima, el intento de someterla. Hoy experimentamos que una intervención desenfrenada en la naturaleza causa efectos secundarios que luego no somos capaces de controlar. Experimentamos perdición además en las divisiones y distanciamientos entre los hombres. Hace diez años todavía podía escucharse reiteradamente que los hombres estaban acercándose cada vez más entre sí, que la humanidad estaba uniéndose más y más. Desde entonces, las tensiones y conflictos se han convertido en el rasgo distintivo de esta época. Se expanden sin cesar cual ondas concéntricas: de las tensiones y divisiones en las familias y en los diversos grupos de la sociedad y la economía hasta las tensiones y divisiones que escinden a la humanidad en bloques o hemisferios, pasando por las que afectan a naciones enteras. También las tensiones y divisiones entre los cristianos parecen volver a agudizarse. Por último, experimentamos perdición en el conflicto que el ser humano lleva y vive en su interior. Ya Pablo describe en Rom 7 el conflicto entre conocer y querer, por un lado, y

realizar, por otro. Es evidente que no nos tenemos a nosotros mismos bajo control, que no nos pertenecemos por completo a nosotros mismos. La moderna psicología profunda nos ha mostrado con claridad en cuán gran medida estamos determinados por anónimos poderes «elloicos» [*Es-Mächten*], instintivos.

Todas estas experiencias de perdición –conflicto entre el hombre y el mundo, conflicto entre unos hombres y otros, conflicto en el hombre mismo– se designan hoy por regla general con el concepto de «alienación», preparado ya por Pablo y habitual desde Rousseau. Con ello se quiere decir que el ser humano no se encuentra a salvo en casa y unificado en sí, sino que más bien se halla en país extranjero, más aún, que ha devenido extraño para sí mismo y ya no se pertenece a sí mismo, que ha sido vendido a –y esclavizado por– poderes y potestades que no logra desenmascarar y, menos aún, dominar. La experiencia de la alienación lleva a la experiencia de angustia [*Angst*]. Esta no es lo mismo que el miedo o terror [*Furcht*], que siempre tiene un objeto concreto y especificable, una causa concretamente especificable. La angustia, por el contrario, es anónima y difusa. Es un estado de ánimo y condición fundamental del ser humano, porque designa la experiencia del carácter amenazado de la existencia en conjunto, porque experimenta la inconsistencia de la vida, el peligro de que esta cese y desaparezca, la posibilidad de dejar de existir. Es, en último término, angustia frente a la muerte, frente a la desaparición del mundo y de uno mismo. En tales experiencias de perdición se nos manifiesta, como en un espejo retrovisor o un negativo, por así decir, qué es la salvación. Pues no podríamos experimentar la perdición como perdición y sufrir a causa de ella si no tuviéramos «de algún modo» noticia de la salvación, si no anidara en lo profundo del corazón humano una esperanza de salvación, sin la cual no nos sería posible vivir humanamente. Si desistiéramos de esperar en que los asesinos no triunfarán definitivamente sobre sus víctimas inocentes, tendríamos que dejar de ser hombres humanos. En el sufrimiento por causa de la perdición y en la protesta contra él se manifiesta indirectamente la oculta esperanza de salvación.

Si la perdición es autoalienación, entonces la salvación es, en su sentido primero y más general, la integridad del ser humano y su mundo. Para ello, la Biblia conoce el término *šalom*, que solemos traducir por «paz». Pero «paz» tiene para nosotros, por lo común, un significado limitado, mientras que el *šalom* bíblico posee un significado que engloba todas las dimensiones humanas. *Šalom* significa bienestar y felicidad, vida y bendición, reconciliación y plenitud. Hoy podríamos decir quizá que la salvación es vida incólume en toda su plenitud, identidad e integridad del hombre y del mundo. Esta salvación, esta integridad tiene, por consiguiente, dos aspectos: uno es el aspecto de la liberación y la sanación respecto de las mencionadas alienaciones humanas; el otro, el aspecto de la reconciliación entre el hombre y el mundo, de la comunión y amistad entre los hombres, de la reconciliación del hombre consigo mismo. Sin embargo, ambos aspectos, la liberación y la reconciliación del ser humano y el mundo, solo son posibles, según la Biblia, si se supera la raíz más profunda de toda alienación, la alienación entre Dios y el ser humano, y si se restablece la paz (*šalom*) entre el cielo y la tierra. La salvación, el ser íntegro del hombre solo acontece, a tenor de la Biblia, si Dios libera al

hombre, si lo libera para que sea él mismo, lo reconcilia consigo, si el hombre accede a la comunión con Dios. En consecuencia, la salvación es don de Dios, un don en el que Dios no nos regala algo, sino que se nos regala él mismo en persona, incorporándonos a su comunidad de vida.

Esta comprensión bíblica de la salvación es cuestionada en la actualidad por dos corrientes opuestas. La primera entiende la salvación como felicidad, identificando esta con la satisfacción de las necesidades humanas. En la actualidad está en marcha una intensa investigación sobre las necesidades y sobre la felicidad, que intenta determinar a partir de qué grado de satisfacción y sensación de placer se sienten las personas felices y qué exigencias debe satisfacer la sociedad, por lo tanto, para que los seres humanos sean felices. De ello forma parte no solo una satisfacción cuantitativamente más elevada de necesidades mediante el consumo, sino también la necesidad de seguridad, pertenencia a una comunidad, reconocimiento y autorrealización. Estas investigaciones tienen, sin embargo, un valor muy limitado. No responden a la pregunta de qué sea objetivamente la felicidad, sino solo a la de qué designan y experimentan subjetivamente los hombres como felicidad o desgracia. Ignoran el hecho de que la felicidad no puede ser, por regla general, la meta del esfuerzo humano, sino meramente el efecto de haber alcanzado una meta (Viktor Frankl). Si las metas que persigue el hombre se convierten en una función de la felicidad en vez de que esta sea, al revés, secuela de la consecución de una meta, entonces no se pueden sino suscitar sin cesar nuevas necesidades, engendrándose así insatisfacción e infelicidad permanentes. El sociopsicólogo Erich Fromm escribe por eso: «Somos una sociedad de personas notoriamente infelices: solitarias, atormentadas por miedos, deprimidas, destructivas, dependientes; personas que se alegran cuando logran matar el tiempo que de continuo tratan de ahorrar». Si se busca la felicidad en el incremento lineal y la maximización cuantitativa, toda felicidad alcanzada tiene que ser de inmediato una decepción, con lo que se llega a una «melancolía de la realización» (Ernst Bloch). La paradoja de la felicidad consiste, pues, en que «se nos escapa justo en la medida en que la perseguimos».

Es mérito del marxismo, el otro movimiento –contrario al anterior– que vamos a tratar aquí, haberse percatado de la estrechez, superficialidad y pobreza de la noción burguesa de felicidad. Resulta innegable que tras el marxismo originariamente se esconden un impulso moral y una idea ética. Y hacia esta no se avanza mediante una cura de síntomas, o sea, una mejora material, sino mediante la praxis revolucionaria, el cambio radical de todas las relaciones «en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciable». Se trata, por consiguiente, de la superación de las alienaciones que hacen sufrir a las personas, de la construcción del reino de la libertad, en el que el ser humano es liberado de toda alienación y goza de libertad para realizar por sí mismo sus posibilidades. Todos sabemos lo que ha resultado de esta idea en la práctica, como no podía ser de otra forma. Pues las relaciones, las circunstancias únicamente pueden cambiar si antes han cambiado los seres humanos. Así, el reino de la libertad debe establecerse paradójicamente a través de la dictadura de un partido que cree haber reconocido el sentido de la historia universal. Para eliminar la alienación, es

necesario producir nuevas alienaciones; para propiciar la felicidad y la salvación universales, hay que reprimir con crueldad la libertad de los individuos. Pero ¿de qué sirve una sociedad futura tan perfecta y justa si yo hoy tengo que vivir, sufrir y morir? ¿Y de qué sirve ese reino futuro de la libertad a quienes en el pasado sufrieron y lucharon, a quienes fueron humillados y atormentados? ¿Forman definitivamente parte de los desechos de la historia en el camino hacia un futuro feliz, paradisíaco? Si la salvación consumada solo puede darse como salvación de todos, ¿cabe obviar la salvación de los muertos? Por último, el hombre que quiere tomar en sus propias manos su ser y su destino, ¿no se sobrevalora radicalmente? ¿No es reducido por completo al esfuerzo total y, por lo tanto, instrumentalizado? ¿Acaso puede obrar él mismo su salvación, sujeto como está a las condiciones de la perdición y la alienación? ¿No debe recurrir a la violencia para actuar frente a la violencia injusta? ¿No reintroduce con ello sin cesar la semilla de una nueva amargura y discordia en el nuevo orden que persigue? ¿Es posible, pues, escapar alguna vez del círculo vicioso de la culpa y la venganza, de la violencia y la contraviolencia? Estas preguntas podrían multiplicarse fácilmente. De ellas cabe extraer dos ideas:

1. La esperanza humana de salvación es insaciable e infinita. Mientras exista en algún lugar del mundo un valor cualquiera, un bien que no posee, el hombre lo querrá igualmente. Quiere lo bueno, lo valioso, lo bello por excelencia; en último término no se conforma con la pequeña felicidad. A la persona humana le es inherente el anhelo de ser amada y aceptada incondicionalmente; solo encuentra sosiego cuando da con un amor infinito, absoluto. Si traducimos esta afirmación a lenguaje religioso, debemos decir: la salvación no es concebible sino como salvación desde Dios y como salvación en Dios. De la felicidad terrena y penúltima vale en el fondo la frase de André Gide: «Lo terrible es que uno nunca puede emborracharse suficientemente». O dicho con las conocidas palabras de Agustín: «Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti».

2. Sensatez: el anhelo de salvación del hombre es infinito, pero él es finito. Si quisiera lograr por sí mismo lo infinito, se metería en camisa de once varas. El superhombre no es un hombre humano, sino un ser inhumano que ejerce violencia sobre lo otro y los otros. De la humanidad del hombre forma parte el reconocimiento de sus límites, y eso significa: no querer lograr por sí mismo la salvación, sino permitir que le advenga como don, como regalo. Ello vale en especial en las condiciones de la alienación, bajo las cuales nos hallamos y por las que somos determinados. Solo podremos sustraernos al círculo vicioso del mal y a la espiral de violencia si se da un comienzo cualitativamente nuevo, no deducible de las condiciones de la historia alienada, un comienzo nuevo que, por esencia, solo puede proceder de una instancia «externa» a la historia y que en el lenguaje de la religión denominamos «redención» y «gracia».

Así, a modo de síntesis, cabe decir que únicamente desde Dios es posible la salvación en la historia. Dios debe hacerse hombre, para que el hombre pueda encontrar el camino hacia Dios como salvación de su vida. Por supuesto, este «deber» no implica

una necesidad ineludible, sino –si la salvación ya es don– un «deber» nacido del amor. Por lo demás, esta argumentación no es en absoluto nueva. Preparada ya por los padres de la Iglesia, fue desarrollada por completo en la famosa obra de Anselmo de Canterbury: *Cur Deus homo?* [¿Por qué tuvo Dios que hacerse hombre?].

II. Jesucristo, la salvación en persona

Una vez que en la primera parte, partiendo de la pregunta humana por la salvación, hemos llegado a Jesucristo, ahora se trata, en esta segunda parte, de hablar de Jesucristo como salvación del hombre. Esta segunda parte nos sitúa, en mayor medida aún que la primera, ante un inmenso campo de problemas, de los que de antemano está claro que ni siquiera podemos tratarlos esquemáticamente. Pero al menos debemos mencionar los más importantes de ellos, para de ese modo evitar perdernos en las angosturas en las que la teología de la neoescolástica y la predicación en ella basada se han visto atrapadas con no poca frecuencia. Pues si se examina cualquiera de los tradicionales tratados de manual sobre soteriología, o sea, sobre la doctrina de la redención o la salvación, lo primero que llama la atención –como ya se ha señalado al comienzo de estas reflexiones– es que tal doctrina de la salvación aparece separada de la cristología. Mientras que la cristología trata de forma bastante abstracta de la verdadera divinidad y la verdadera humanidad de Jesucristo, en la soteriología la salvación o la redención son fundamentadas casi en exclusiva desde el sacrificio de la cruz. Pero tanto una como otra son reduccionismos.

Pues la verdadera divinidad de Jesús no es –ni para la Escritura ni para la primitiva tradición cristiana ni los concilios veteroeclesiales– una cuestión meramente teórica. Los padres de la Iglesia defendieron la verdadera divinidad de Jesús frente a las heréticas negaciones de la misma sobre todo con el argumento: si Jesucristo no fuera Dios verdadero, no habría podido redimirnos. Pues el nuevo comienzo, el perdón de los pecados y, con más razón aún, la redención de la muerte solo le es posible a Dios, el Señor de la vida y la muerte. En consecuencia, si Jesús no fuera más que un hombre, aun cuando se trata de un hombre justo, perfecto, abierto por entero a Dios, no podría darnos nada más que lo humano, lo humano en toda su limitación y provisionalidad. En tal caso, no habría podido redimirnos de nuestra auténtica menesterosidad, la del pecado y la muerte. Por eso confesamos a Jesucristo, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre. Ahora bien, lo sorprendente para la mayoría es que entre los padres de la Iglesia era habitual una argumentación análoga en relación con la humanidad de Jesús. En la historia de los dogmas y de la teología ha habido y hay, en efecto, no solo herejías de izquierdas, que cercenan la verdadera divinidad, sino también pías herejías de derechas, que acentúan tan unilateralmente la divinidad de Cristo que o bien no queda ya lugar para su humanidad, o bien esta debe ser recortada y desvalorizada de manera considerable en aras de una comprensión supuestamente espiritual y se diluye en la divinidad como una gota de leche en el mar. Tales corrientes siguen existiendo en la actualidad de modo ya abierto,

ya oculto. Frente a todas estas tendencias, los padres de la Iglesia hicieron valer una y otra vez que lo que Dios no haya asumido en Jesucristo tampoco lo ha redimido. Esto quiere decir que si Dios no ha asumido en Jesucristo un cuerpo humano verdadero, un alma espiritual humana dotada de intelecto y libre albedrío, no hemos sido redimidos en nuestra existencia corporal y espiritual-personal. Tertuliano acuñó la frase: *Caro, cardo salutis*, «La carne es el quicio de la salvación». Pero, dado que en Jesucristo Dios ha ingresado en nuestra existencia humana con todas sus dimensiones, con sus altibajos, incluso con sus banalidades, llegando hasta el sufrimiento y la muerte, desde entonces no existe ya ámbito ni situación humanos que sean ajenos por principio a Dios y de los que Dios esté, asimismo por principio, ausente. Así, Jesucristo es, en su concreta forma humana, la salvación de los hombres. No solo trae y otorga salvación; es la salvación en persona.

Esta tesis tiene consecuencias tanto para la pregunta: «¿Qué es lo que nos redime?», como para las preguntas: «¿Para qué somos redimidos?, ¿en qué consiste la salvación que Jesús no solo trae, sino que él mismo es?».

Salta a la vista que ahora el interrogante: ¿qué es lo que nos redime?, no puede responderse ya solo con la muerte en cruz de Jesús. Antes bien, hay que remitir a la vida entera de Jesús: tanto a su nacimiento, actividad pública, predicación y milagros como a su muerte en la cruz; hay que hablar igualmente de su resurrección, su glorificación, su presencia en el Espíritu Santo y su regreso al final de los tiempos. Es necesario, pues, considerar la obra salvífica de Jesucristo como un todo, concibiendo la cruz, por así decir, como fórmula abreviada, como punto álgido y de inflexión de ese todo. En cierto sentido, la cruz solo resulta comprensible, en efecto, como cima del ingreso de Dios en este mundo pecaminoso y sujeto a la muerte y, a la vez, como el lugar en el que Dios transforma y sana la perdición desde dentro y desde su hondura. Pero esto lo hace en el modo de la esperanza. De momento tenemos la vida nueva solo bajo las condiciones de la antigua. Vivimos todavía a la sombra de la cruz desde la esperanza en el juicio y la transfiguración futuros. Somos redimidos mediante la *pascha Domini*, el tránsito del Señor por la muerte hacia la vida, y nuestra salvación consiste en recorrer detrás de él este camino. La salvación, por lo tanto, consiste en que en Jesucristo se ha establecido de una vez para siempre un nuevo comienzo, se ha abierto un camino, se nos ha regalado una esperanza, la esperanza en la recapitulación definitiva del universo en Cristo (cf. Ef 1; Ireneo de Lyon), el reino de Dios, en el que Dios será todo en todo (cf. 1 Cor 15,28).

Esta historia universal de la salvación mediante la cual hemos sido redimidos es la historia de Dios con los seres humanos. Es por entero un hecho divino, porque solo Dios puede redimirnos. Pero también es por entero un hecho humano, porque Dios, según un dicho de Agustín, nos creó sin nosotros, pero no nos redimirá sin nosotros. Quiso redimir al hombre de modo humano y concederle una salvación humana. Eso no podía hacerlo sin respetar nuestra libertad. En este lugar, la relevancia salvífica de la humanidad de Jesús adquiere una dimensión aún más profunda. Jesús nos redimió como hombre en la medida en que fue el primero que se entregó sin reserva alguna a Dios su Padre y, en tal apertura a Dios, creó, como si dijéramos, el espacio en que Dios puede hacerse presente

en este mundo. Así, Jesucristo es, justo en su humanidad, sacramento, o sea, signo e instrumento de la salvación. De ahí que Dios necesite sin cesar en la historia personas que se pongan a su disposición para –en Cristo– ser para los demás signos e instrumentos de la salvación.

III. Liberación y redención

La pregunta: «¿Qué es lo que nos redime?», nos ha llevado casi sin darnos cuenta a la pregunta: «¿De qué y para qué somos redimidos?». De ahí que, en una tercera parte, nos preguntemos ahora: «¿En qué consiste la salvación que Jesucristo es y nos otorga?». La doctrina eclesiástica y la teología que la interpreta dan a esta pregunta, apelando a la Escritura, una respuesta compleja. Esa respuesta reza: negativamente, «salvación» significa redención o, como se prefiere decir hoy, liberación del pecado, la muerte y la ley; positivamente, «salvación» significa liberación para la comunión de vida con Dios en fe, esperanza y caridad, una comunión que encontrará su cumplimiento en la visión beatífica de Dios cara a cara y en la resurrección del cuerpo el día del Juicio Final. Todas estas afirmaciones son correctas y contienen también mucho de verdad. Pero el modo en que suelen ser entendidas resulta llamativamente angosto y recortado, de suerte que muchos tienen la impresión de que este mensaje de salvación no les llega de forma concreta en sus necesidades y problemas. De hecho, todas estas afirmaciones suelen presentarse englobadas en un paréntesis precedido de un signo sobrenaturalista erróneamente entendido. Pues desde finales del siglo XVII y principios del XVIII se distingue en teología, por razones que aquí no es posible examinar en detalle, entre un ámbito de lo natural y otro de lo sobrenatural. No solo se dice que la salvación no es derivable del mundo; también se afirma que la salvación constituye un orden propio, fundamentalmente distinto de la naturaleza. En la actualidad, a esta teoría se la conoce, de manera un tanto caricaturizadora, como la teoría de los dos pisos. Lo embarazoso en todo ello es, entre otras cosas, que allí donde Dios y su salvación son pensados de forma tan poco mundana, allí el mundo enseguida es experimentado como carente de Dios y de toda posibilidad de salvación. Un Dios sin mundo lleva a un mundo sin Dios, tal como hoy lo experimentamos.

Por eso, no es extraño que el teólogo que en nuestro siglo más ha contribuido a la superación de esta forma de pensar, Henri de Lubac, antes de escribir su libro sobre el sobrenatural, compusiera otra obra titulada: *El drama del humanismo ateo*. De Lubac y, siguiendo su estela, en el mundo de lengua alemana sobre todo Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar comenzaron a acentuar de nuevo el nexo intrínseco entre naturaleza y gracia. Estos teólogos entendían la salvación como el cumplimiento de la esperanza que viene dada con la condición personal misma del ser humano, o sea, no como un ámbito aparte de la persona, sino como el único modo en que la persona humana puede lograrse y llegar a su perfección: como existencia debida a otro. De ahí que Hermann Volk propusiera, con razón, reemplazar el antiguo esquema de «naturaleza y gracia» por el par conceptual «persona y gracia». Pues también cabe hablar, en cierto sentido, de gracia

sobrenatural; hablar de gracia suprapersonal sería, en cambio, puro sinsentido. Al principio, esta comprensión holística y personal de la salvación en modo alguno encontró la benevolencia del magisterio eclesiástico. Solamente el Concilio Vaticano II propició, en lo que al magisterio se refiere, el cambio. En muchos textos conciliares se pone de relieve la tensa unidad del orden de la creación y el orden de la redención. Sin cesar habla el Concilio del único plan salvífico de Dios, que se realiza en la creación y en la redención. Con ello, sustituyó la antigua y unilateral espiritualidad de la huida del mundo por una espiritualidad de envío al mundo y para el mundo. Tales afirmaciones se han interpretado a menudo unilateralmente en la teología posconciliar, como si la salvación cristiana coincidiera con la mera liberación intramundana. Por eso, el papa Pablo VI habló con razón de una comprensión integral de la salvación y la liberación. Tal comprensión tiene su norma y su contenido en Jesucristo, que no solo es el Salvador, el portador de la salvación, sino la salvación en persona. Me gustaría exponer en tres puntos qué significa esa salvación en Cristo.

1. Para el ser humano, la salvación es, antes de nada, Dios mismo. Él es el Dios de nuestra salvación, no porque nos dé la salvación, sino porque él es la salvación. Pues solo Dios es lo suficientemente grande para satisfacer el anhelo humano. Solo Dios es omniabarcador hasta el punto de poder integrar las diversas dimensiones del ser sin violentarlas. Por sí solo, el hombre no puede prolongar las líneas esenciales de su existencia; por sí solo, se queda en obra inconclusa, en fragmento. Si quiere lograr por sí mismo su realización, su cumplimiento, se mete en camisa de once varas. El ser humano no puede sino recibir como regalo el cumplimiento de su existencia. En último término, este regalo no es una gracia, un don distinto de Dios, sino Dios mismo, la amorosa autocomunicación de Dios. Por eso, la salvación consiste en participar de la relación de Jesús con su Padre; en que, por medio del Espíritu de Jesús, devenimos hijos e hijas de Dios y gozamos de la comunión y la amistad con Dios; en que somos hechos partícipes de su vida y su naturaleza; en que Dios habita en nosotros a través de su Espíritu Santo. Todas estas son expresiones bíblicas que deben interpretarse en detalle y con cuidado. Pero no se refieren a algo absolutamente imposible de ser experimentado. Toda la historia de la mística cristiana atestigua lo contrario. Puesto que en 1982 celebramos el cuarto centenario de la muerte de santa Teresa de Jesús, es legítimo sin duda recordar dicho testimonio. La mística es *cognitio Dei experimentalis*, conocimiento experiencial de Dios. Las intensas experiencias místicas carismáticas, como las que nos relata, por ejemplo, Teresa, son una consumación –en virtud de la gracia– de aquello que en todo cristiano está latente por el bautismo y de lo que seguramente a todos nos es posible también tener experiencia de un modo u otro: la experiencia de hallarnos remitidos a un misterio inefable e infinito y de experimentar este misterio no como una lejanía que nos juzga y aniquila, sino como un misterio cercano y solícito, como el misterio de ser aceptados, afirmados y albergados incondicionalmente. De otro modo puede Dios salirnos al encuentro en el eco de la voz de nuestra conciencia: como voluntad sagrada ante la cual de repente nuestras máscaras se caen y por la cual somos reclamados, pero también declarados justos. Así, la salvación es, en el fondo, existencia recibida,

existencia debida a otro. Tiene que expresarse en fiesta y celebración, en adoración, alabanza y acción de gracias. Entre las tareas más importantes de la actualidad se cuenta, sin duda, recuperar la sensibilidad para esta dimensión sacral de nuestra existencia.

2. La condición humana debida a otro es al mismo tiempo condición humana liberada. La fórmula del Concilio de Calcedonia (451) de que en Jesús la humanidad y la divinidad se relacionan entre sí «sin mezcla ni separación» tiene una importancia capital para la relación entre Dios y el ser humano. Según esto, la unidad con Dios y la libertad del hombre no guardan entre sí una relación de proporcionalidad inversa. Ambas crecen más bien a la par. Pues solo la vinculación a lo incondicionado e infinito nos libera de lo condicionado y finito, de los ídolos que resultan de la absolutización de valores finitos. Así, es precisamente la vinculación con Dios lo que ayuda al ser humano a aprender la posición erguida (Bloch) y a presentarse ante todas las autoridades intramundanas con la cabeza alta. Tener en Dios a su Señor significa, por lo tanto, no reconocer ningún señor absoluto fuera de él, significa ser, en la libertad de los hijos de Dios, uno mismo su propio señor. En consecuencia, Dios no oprime al hombre, sino que lo libera para que sea él mismo. Una concepción integral de la salvación, que englobe el ser hombre y todo lo humano, no es, pues, una concepción integrista de la salvación que cree poder derivar directamente de la fe instrucciones para la configuración de las diversas esferas humanas (la cultura, la ciencia, la economía, la política, etc.). Tal totalitarismo y fundamentalismo espiritual lo encontramos hoy, por ejemplo, en algunos sectores del movimiento pacifista, en la medida en que consideran que con ciertas afirmaciones del sermón de la montaña es posible responder directamente a preguntas políticas concretas. El Concilio, por el contrario, reconoció expresamente una relativa autonomía del mundo y sus distintas esferas, que deben ser conocidos racionalmente, mediante la ponderación de razones a favor y en contra. De la dignidad y libertad del ser humano forma parte también su razón, que no puede ser sustituida por decisiones irracionales. La fe no reemplaza a la razón; la libera. Nos obliga en verdad a actuar racionalmente y a responder racionalmente de ella (cf. 1 Pe 3,15).

3. La autonomía relativa de las esferas humanas no implica que la concepción cristiana de la salvación y la realidad salvífica cristiana sean indiferentes respecto a las preguntas mundanas del hombre. Antes bien, tienen consecuencias notables para el conocimiento tanto como para el quehacer práctico. Para el conocimiento, porque en Jesucristo no solo se revela Dios a sí mismo, sino que también revela el hombre al propio hombre. En su condición de nuevo Adán, Jesucristo es la verdad definitiva sobre el ser humano. Desde él puede conocerse y afirmarse todo lo verdaderamente humano, al igual que desde él resulta una visión crítica de la alienación humana. «Hermanos, ocupaos de cuanto es verdadero, noble, justo, puro, amable y loable, de toda virtud y todo valor» (Flp 4,8). La cristología es, por lo tanto, una suerte de clave de lectura; posibilita una interpretación profética del mundo. Abre una perspectiva de sentido en la que las huellas, a menudo confusas, se unen para formar un todo con sentido. A la vez, remite a una meta que trasciende radicalmente todo lo humano: la comunión con Dios.

Pero esta indicación tiene asimismo consecuencias prácticas. El reino mesiánico

definitivo del amor y la libertad no podemos construirlo nosotros intramundanamente. Pero de lo dicho se sigue que allí dondequiera que los seres humanos se aceptan unos a otros con amor, dondequiera que se esfuerzan por la justicia como el mínimo del amor, dondequiera que buscan la verdad sobre el ser humano como camino hacia esa meta, allí anticipan de forma históricamente provisional algo de lo que constituye la salvación escatológica. Allí establecen signos en los que se perfila la figura de lo venidero. Allí hacen algo mediante lo cual se funda lo ya ahora definitivo para la continuidad de la realidad. La fe cristiana es la más fuerte motivación para el compromiso intramundano que pensarse pueda.

Tales signos de lo definitivo son posibles en múltiples modos. Se encuentran no solo en el cristianismo, sino también –como nos hemos habituado a decir– de modo anónimo fuera de él. Edith Stein, de la que en 1982 celebramos el cuadragésimo aniversario de su muerte en Auschwitz, dijo en una ocasión que, durante el tiempo que fue atea, la búsqueda de la verdad había sido su oración. Así pues, existe salvación fuera del cristianismo en formas del todo anónimas. Allí dondequiera que los seres humanos orientan su vida personal y comunitaria conforme a los valores últimos, allí podemos esperar, como cristianos, que la oferta de salvación que Dios dirige a todos los hombres y su designio salvífico universal han alcanzado concretamente la historia. Los signos salvíficos de la Iglesia –los sacramentos– son condensaciones especiales de esta salvación universal del mundo. En ellos, la salvación, que puede estar presente por doquier de modo difuso, poco claro, a menudo incluso depravado, deviene inequívoca. Aquí, por consiguiente, acontece de manera cualificada una anticipación de la salvación escatológica. Esto ocurre no solo espiritualmente en la interioridad del ser humano, sino también mediante signos de índole corporal dentro de la comunidad que celebra tales sacramentos. Pero también estos remiten de nuevo más allá de ellos a una realización de la salvación en los órdenes y estructuras del mundo. Nosotros no podemos construir allí el reino de Dios, pero sí podemos establecer emblemas, símbolos de este reino de Dios, que refuerzan y acreditan la esperanza en que algún día se hará realidad. Así entendida, la esperanza cristiana en modo alguno es, como opina el marxismo, una ideología de lo existente, sino una fuerza de origen divino que todo lo fluidifica y lo encamina hacia lo esperado. La esperanza es capacitación para el servicio al venidero reino de Dios en el aquí y ahora de nuestro mundo. Quien espera no se contenta con lo que es y cómo es; consciente de que todo lo que él hace realiza el todo y lo definitivo solo en fragmento, desencadena procesos que remiten a la salvación esperada. El Vaticano II puso esto de relieve con énfasis: los cristianos tienen la tarea de manifestar esa esperanza «incluso a través de las estructuras de la vida secular»[1]. Aquí debe anticiparse realmente en cierto modo la renovación del mundo[2]. En este resplandor de lo definitivo se trata de formas concretas de mediación y manifestación de la salvación futura. En nuestra situación de progresiva desesperanza, tales signos de esperanza poseen especial importancia.

Según el testimonio tanto de la Escritura como de la tradición, el signo y la forma del reino futuro es la Iglesia. El Vaticano II la define como sacramento, es decir, signo e instrumento de la unidad con Dios y la unidad de los seres humanos entre sí. A muchos,

a causa de su experiencia eclesial concreta, les resulta difícil repetir una afirmación así; y, de hecho, sería también teológicamente erróneo querer entender tales afirmaciones ontológicas sobre la Iglesia como descripciones de la realidad eclesial concreta y experimentable en vez de como afirmaciones creyentes que deben asimismo criticar la concreta realidad eclesial. La Iglesia es, en efecto, una realidad compleja, en la que la gloria escatológica se realiza en la forma sojuzgada del pecado, la pobreza y la persecución. Así, tales afirmaciones contienen no solo un indicativo, sino también un imperativo, a saber, la tarea de ser *in situ* Iglesia concreta: una Iglesia en la que ya hoy resulta experimentable algo de la salvación y sanación del mundo y el ser humano; en la que las alienaciones entre clases y razas, entre nativos y extranjeros, entre jóvenes y viejos son suprimidas, cuando menos incoativamente, por el entendimiento mutuo y los signos de aceptación recíproca; en la que en la celebración de la eucaristía se presencializa la superación de la alienación más profunda, la de la muerte.

Ya hemos dicho que la esperanza en la salvación no se agota en la Iglesia. Debemos decirlo con mayor claridad todavía: la esperanza en la salvación no puede agotarse en la Iglesia. Tampoco esta es más que una figura del reino de Dios, un signo de esperanza. Solo al final de los tiempos se superarán todas las alienaciones, cuando todas las lágrimas sean enjugadas y ya no haya más dolor ni más muerte. Únicamente entonces será Jesucristo de modo pleno y perfecto la salvación del ser humano. La salvación aquí y ahora es vivir de la fuerza actual de esta esperanza. *El* fundamento, *el* emblema y *el* contenido de esta esperanza no es otro que Jesucristo, la salvación del hombre.

---

[1] LG 35.

[2] Cf. LG 48.

24

El último lugar

Reflexiones sobre las ideas de representación y expiación

I. Crucificado por nosotros

En el gran credo, la Iglesia confiesa: «Fue crucificado por nosotros». Con esta confesión resume la Iglesia lo que constituye el centro de todas las afirmaciones neotestamentarias sobre la redención: el «por nosotros», la idea de representación. Esta fórmula aparece ya en los estratos formativos más antiguos –y para nosotros inalcanzables– de la tradición. Ya en el credo prepaulino de 1 Cor 15,3-5 se dice: «Cristo murió por nuestros pecados». De modo análogo, los asimismo antiguos relatos de la eucaristía contienen la fórmula: «Este es mi cuerpo que se entrega por vosotros» (1 Cor 11,24; cf. Mc 14,25 par.). Hay buenas razones para sostener que esta interpretación de la muerte de Jesús en el sentido de los enunciados sobre la representación en el cuarto cántico del Siervo de Yahvé en el Deuteroisaías (cf. Is 53,4s.10ss) se remonta al Jesús terreno mismo. Este entendió su vida como proexistencia, como ser para los hombres y, a partir de la muerte del Bautista, contó con la cercanía de su propia muerte. En la comida de despedida con sus discípulos, vio la muerte que le esperaba en relación con la llegada del reino de Dios (cf. Mc 14,45 par.). Así explica Mc 10,45 el sentido y la misión precisos de Jesús: «Pues este Hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por todos».

Más difíciles y, al cabo, también más importantes que los múltiples y complejos problemas exegéticos que surgen en este punto son las dificultades que la mentalidad moderna, ampliamente extendida, plantea a esta afirmación fundamental y central en la Escritura y la tradición. Pues ¿necesita Dios en su ilimitada indulgencia una víctima vicaria? ¿Precisa Dios de un chivo expiatorio? ¿Acaso no tiene Dios escrúpulos? Los interrogantes, sin embargo, se formulan no solo desde la imagen de Dios, sino desde la imagen del hombre. ¿Puede un ser humano dejarse representar por otro en lo que es más personalmente suyo, en su culpa? ¿Puede eximirme otra persona de mi responsabilidad? Pero las preguntas van aún más allá. No afectan solo a la posibilidad de la expiación vicaria, sino a la idea de expiación misma. Pues ¿puede el responsable de un hecho malo cambiar algo en este expiándolo? No es, en efecto, casualidad que la idea de expiación

sea objeto de controversia también en el derecho penal secular y en el sistema penitenciario.

Sobre el trasfondo de tales preguntas resulta comprensible que el «por nosotros» bíblico sea interpretado a veces ya solo en el sentido de que Jesús vivió y murió por los hombres y de que el compromiso con esa «causa» [*Sache*] lo condujo a la muerte. Con ello, la buena noticia de la salvación advenida ya a través de Jesucristo termina convirtiéndose en un impulso ético a comprometernos, al igual que él, a favor de los demás, en especial de los pobres, impotentes y oprimidos. Pero con esta interpretación no se toma en serio que el bíblico «por nosotros» no significa solo «en consideración a nosotros» y «en beneficio nuestro», sino también «en lugar nuestro». Las objeciones y soluciones mencionadas afectan, pues, al mensaje cristiano de la redención en su fundamento y su sustancia. Pero ¿cómo puede hacerse comprensible hoy el contenido originario y permanentemente vinculante de la doctrina cristiana de la redención?

II. La justificación

La crisis del mensaje y la doctrina cristianos de la redención tiene un trasfondo fundado en último término en la autocomprensión autónoma e individualista del hombre. Por su parte, la idea bíblica de representación tiene su trasfondo en una imagen muy distinta del mundo y del hombre, determinada no solo por la Biblia, sino por la historia de las religiones en general. En conformidad con ello, el individuo humano se sabe inserto en un orden cosmobiológico englobante. Toda transgresión de este orden no solo repercute en el individuo, sino que al mismo tiempo representa un peligro para la comunidad y debe ser, por consiguiente, compensada y reparada, o sea, expiada. Originariamente, esto acontecía mediante la exclusión del culpable, es decir, mediante su muerte; y más tarde, mediante acciones sustitutorias como sacrificios, abluciones rituales, etc. A través de tales ritos se perseguía restablecer el orden cósmico, político y religioso y aplacar la ira de los dioses representantes de ese orden.

Este orden abarcador, que es a la par un sistema de terror y miedo, no se debilitó solo a consecuencia de la emancipación moderna. Ya en el Antiguo Testamento se abrió paso una personalización de la comprensión de la culpa y la expiación. En la frase: «Contra ti solo pequé» (Sal 51,6), el pecador individual se presenta en su intransferible responsabilidad personal ante el Dios personal, que no representa y sanciona un orden cósmico que lo engloba a él mismo, sino que, como el Dios absolutamente trascendente, es a la vez libertad para un nuevo inicio, o sea, el Dios que, lleno de gracia, compasión y perdón, puede dirigirse de nuevo al pecador. La intransferible responsabilidad personal del individuo y la posibilidad y realidad de ser perdonado por Dios forman una unidad indisoluble. Pues, en último término, la responsabilidad por la culpa personal resulta soportable solo a la vista del Dios personal, que perdona la culpa a quien se muestra dispuesto a la conversión. Pero la voluntad divina de perdón, para no ser expresión de debilidad, no puede negar al individuo su responsabilidad ni privarle de ella.

Sobre este trasfondo resulta comprensible la personalización de las nociones de

expiación, tal como comienza con los profetas y se hace valer en el judaísmo tardío. Ahora, la expiación no es llevada a cabo por el ser humano, sino fundada y donada por Dios. No somos nosotros los que nos reconciliamos con Dios; es él quien se reconcilia con nosotros (cf. 2 Cor 5,19). Pero Dios no actúa sin contar con el ser humano. Concede la gracia de la conversión y, con ello, la posibilidad de «superar» personalmente la culpa. Así entendida, la expiación acontece no a través de acciones rituales sustitutorias, sino a través de la conversión personal, la oración, el sufrimiento, el ayuno y las obras de caridad, así como a través del martirio. Esta personalización no es, sin embargo, una individualización. En la Biblia, el individuo, en su responsabilidad intransferible ante Dios, permanece inserto en el conjunto del pueblo de Dios. Solo así pudo formarse en el judaísmo tardío, comenzando por el cuarto cántico del Siervo de Yahvé, la idea de sufrimiento vicario del justo.

Esta idea bíblica de solidaridad está en el trasfondo de la doctrina cristiana de la redención. Así y todo, la posterior tradición teológica no consiguió mantener la riqueza plena de esta idea. Mientras que la tradición oriental desarrolló especialmente sus implicaciones ontológicas, en la doctrina occidental de la redención cobraron relevancia sobre todo los aspectos jurídicos. Los fundamentos para ello fueron tendidos ya por Tertuliano. Esta teología encontró su forma clásica y determinante para el conjunto de la evolución posterior en Anselmo de Canterbury († 1109). El monje benedictino y luego arzobispo parte de la idea medieval de *ordo*, entendiendo este como un orden jurídico en el que toda culpa debe recibir satisfacción (*satisfactio*). Cuando llama la atención en especial sobre el honor divino, ofendido y necesitado de reparación, tras ello no se oculta la noción de un Dios primitivo y celoso, sino la idea de que solo la salvaguarda de ese honor divino puede garantizar la paz y el orden del mundo.

La teoría anselmiana de la satisfacción se ha criticado ya mucho; recientemente ha tenido lugar, con razón, una cierta rehabilitación de Anselmo. Sin embargo, resulta imposible eludir la constatación de que esta teoría, a pesar de todo lo acertado e incluso magnífico que contiene, acentúa unilateralmente el aspecto jurídico, con lo que no hace justicia de toda la riqueza del mensaje bíblico. Por eso, ya Tomás de Aquino introdujo algunas correcciones en la teoría anselmiana.

Pues ni bíblica ni patrísticamente es suficiente con partir tan solo de la categoría jurídica de la satisfacción. También es necesario tomar en consideración los motivos del amor, la compasión, el sacrificio, la liberación, la justificación, la santificación, el renacimiento, la nueva creación, etc. Resulta importante sobre todo el motivo del intercambio de lugar, propuesto por Pablo e interpretado por los padres y la liturgia en el sentido de un *sacrum commercium* o un *admirabile commercium*. El que no conoció pecado alguno se hizo por nosotros pecado, a fin de que en él nosotros deviniéramos justicia de Dios (cf. 2 Cor 5,21). El que era rico se hizo pobre por nosotros, para que nosotros nos enriqueciéramos (cf. 2 Cor 8,9).

Si se toman en serio estas afirmaciones, la representación no es solo una categoría jurídica, sino una categoría ontológica. Ocupando en Jesucristo nuestro lugar, entrando él mismo en la historia –caída a causa del pecado– y cargando voluntariamente con sus

consecuencias hasta la muerte, Dios crea una nueva situación, un nuevo inicio. Si lo acogemos en la fe y, en virtud del bautismo, somos «en Cristo», entonces la vida nueva, la justicia y la santidad nuevas, existen ya en, con y bajo la forma de esta vida alienada y tenemos ya ahora un lugar en el cielo (cf. Flp 3,20). En consecuencia, debemos integrar en la idea de representación la tradición de la Iglesia oriental –la llamada doctrina física (es decir, ontológica) de la redención, que se interesa por la participación en la vida de Dios a través de Cristo en el Espíritu Santo, o sea, por la «divinización» del ser humano– y afirmar con los padres de la Iglesia: Dios se ha hecho hombre, a fin de que nosotros seamos divinizados. ¿Qué aspecto tendría tal doctrina renovada de la redención?

III. Solidaridad y redención

Hoy, al término del desarrollo de la Modernidad, volvemos a tener claros los límites del individualismo moderno y a estar más familiarizados con la idea de la solidaridad entre todos los hombres. Volvemos a ser conscientes con mayor claridad de hasta qué punto nuestro destino personal está codeterminado por el de los demás. Estos no nos dan solo buen o mal ejemplo; son parte de nosotros y contribuyen a determinar no solo lo que hacemos, sino también lo que somos. Así pues, la solidaridad es algo más que un deber ético; se trata de una determinación ontológica (un existencial) del hombre, quien por esencia es ser-con [*Mit-Sein*]. Aquí vale en último término: uno para todos, y todos para uno.

El mensaje cristiano de la redención puede enlazar con lo anterior con objeto de devenir nuevamente comprensible. Sin embargo, no puede quedarse en la solidaridad universal de los hombres. Más bien debe hacer patente que la solidaridad humana en la perdición no es solo perdición debida a hombres y, por principio, de nuevo modificable por hombres. No solo existe la desgracia de la pobreza, la violencia, la explotación, etc. También existe la desgracia de la culpa humanamente irreparable y la desgracia de la muerte en sus diversas formas, en modo alguno remediable por los hombres. Existen, por tanto, situaciones en las que, aunque hagamos todo lo humanamente posible, ni aun con la mejor voluntad podemos ayudar en nada. En efecto, incluso en situaciones de desgracia por principio eliminables, quienes quieren transformarlas se hallan sujetos a las condiciones que ellas imponen. Con bastante frecuencia deben recurrir a la violencia para acabar con la violencia injusta. Así, también aquí nos movemos en un ineluctable círculo vicioso de culpa y venganza, de violencia y contraviolencia, del que no podemos escapar por nuestras propias fuerzas.

Se precisa, pues, un nuevo comienzo fundamental y cualitativo, por necesidad no derivable de las condiciones de la historia, un nuevo comienzo que tan solo puede propiciar y garantizar el totalmente Otro y Nuevo: Dios. La redención, en consecuencia, únicamente es posible «desde arriba», por obra de Dios. La solidaridad de los hombres entre sí solo puede ser restablecida y redimida por una solidaridad cualitativamente del todo distinta y nueva, la solidaridad de Dios con el ser humano. En último término, el hombre no puede abogar por el hombre; a la postre, Dios mismo debe ocupar el lugar del

ser humano, a fin de liberarlo así para la libertad de comprometerse a favor de la libertad de los demás.

Así y todo, «desde arriba» no significa sin más «desde fuera». La redención afecta al hombre en lo más íntimo de su ser únicamente si sana la perdición en su raíz, localizada en la libre decisión, en el corazón humano. Aquí radica la magnífica y hasta hoy válida idea de Anselmo: Dios mismo tiene que hacerse hombre, para que el hombre regrese a Dios y, en Dios, a la salvación. Forma parte de la filantropía divina no redimir al ser humano sin contar con él. En efecto, el representante no es un sustituto. Por eso, Dios nos redime de una manera humana. Se hace hombre, asumiendo así en Jesucristo el lugar del ser humano. Voluntariamente ingresa por completo en la funesta situación de este, hasta la muerte en cruz, para así, a través de la obediencia y la entrega humanas, transformar desde dentro el sufrimiento y la muerte del hombre y cualificarlos de nuevo. En adelante no existe ya ninguna situación humana que sea por principio ajena a Dios y de la que Dios, igualmente por principio, esté ausente.

El nuevo comienzo que no procede del mundo, pero sí acontece en el mundo, crea el punto de partida y la base para una nueva solidaridad. Puesto que Jesucristo es hermano de todos nosotros, nuestro ser, constituido por las relaciones interhumanas, se determina de un modo nuevo. Esta redención «objetiva» pide, sin embargo, ser apropiada subjetivamente mediante la fe. Así, Dios nos abre a través de Jesucristo en el Espíritu Santo una nueva posibilidad de existencia.

Este nuevo ser en Cristo, por su parte, se traducirá en un ser para los demás, o sea, en solidaridad interhumana. Con todo, el seguimiento de Jesús no tiene que ver solamente con la solidaridad mediante el activo compromiso exterior por los pobres y oprimidos, por el derecho y la libertad. Esto es importante, desde luego; más aún, se trata de un deber cristiano insoslayable. La solidaridad cristiana tiene, no obstante, una dimensión más profunda en la oración vicaria, la penitencia vicaria y el sufrimiento y la muerte vicarios. De este modo, incluso allí donde, por más que queramos, no podemos hacer ya nada humanamente, como cristianos sí que podemos hacer aún algo, es más, podemos hacer lo decisivo. Pero tal solidaridad cristiana vive de recibir; es ser debido a otro. Por muy necesaria e indisoluble que sea la unidad entre el amor a Dios y el amor al prójimo, el primero no se agota nunca en el segundo.

Es un misterio insondable del amor que Dios sea un Dios para los hombres y cargue con la culpa de estos, redimiéndolos así. Es también un misterio profundo que para muchos esta salvación dependa de que otros, inmersos en el seguimiento de Jesús, intercedan vicariamente por ellos orando, haciendo penitencia, sufriendo, muriendo; y que estos, justo así, encuentren el sentido y cumplimiento de su propia vida, sufrimiento y muerte. Hay que redescubrir y revivificar la insondable profundidad de estas ideas cristianas de la representación y la expiación. Así podría tenderse la base para una espiritualidad del último lugar (Charles de Foucauld).

CUARTA PARTE

Cristo y las religiones

25

La fe cristiana ante las religiones

¿Son las religiones no cristianas salvíficamente relevantes?

Es sabido que a san Francisco Javier, cuando fue detenido delante de la costa de China, le atormentaba la idea de que todos cuantos no fueran guiados a la fe y al bautismo por su predicación caerían para siempre al fuego del infierno. Hoy no pocos opinan que, si san Francisco hubiera podido estudiar la moderna teología de las religiones[1], en realidad habría podido ahorrarse las molestias. Entonces, habría declarado a las religiones no cristianas como el camino normal de salvación para la mayoría de los seres humanos y a sus seguidores como cristianos anónimos; habría podido evangelizar el mundo desde su escritorio.

Esto es, desde luego, una caricatura. Ningún teólogo que quiera ser tomado en serio se plantea la cuestión de la salvación de los no cristianos de forma tan simple. Pero justo en esta deformación se hace patente que en la pregunta: «¿Son las religiones no cristianas salvíficamente relevantes?», no están en juego solamente los fundamentos del trabajo misionero de la Iglesia, sino el cristianismo en su conjunto. Pues el credo básico de la fe cristiana es que no hay salvación en ningún otro nombre que en el de Jesucristo (cf. Hch 4,12). A través de Jesucristo como único mediador entre Dios y los hombres quiere Dios la salvación de todos los hombres (cf. 1 Tim 2,4s). Esta profesión de fe es exclusiva y universal a la vez, y toda teología de las religiones no cristianas[2] deberá acreditarse mostrando que se toma tan en serio la singularidad y unicidad del nombre de Jesucristo como su universalidad. Si no quiere renunciar a sí mismo y perder su conformidad con la Escritura y la tradición, el cristianismo, debido a esta pretensión concreta y universal, nunca puede entenderse como una religión más junto al resto de las religiones[3].

Toda respuesta a la pregunta por la relevancia salvífica de las religiones no cristianas debe, sin embargo, hacer justicia también a la realidad concreta. La realidad de la historia de las religiones nos sitúa, no obstante, ante un grave problema. Ya los padres de la Iglesia sabían que el cristianismo apareció en la historia relativamente tarde[4]. Hoy sabemos que el comienzo de la humanidad se retrotrae no solo a cinco mil años antes del nacimiento de Cristo, como supone la Biblia, sino quizá a quinientos mil; sabemos

además que, si las apariencias no engañan, los cristianos serán en el futuro cada vez más minoritarios en el seno de una población mundial en rápido crecimiento. Juzgando con criterios humanos, la conversión de la mayor parte de la humanidad está hoy probablemente más lejos que nunca. Por otro lado, las religiones no cristianas corporeizan elevados valores culturales y dan testimonio de profunda emoción religiosa. A nada de ello podrá negarle el cristiano su respeto humano. Si se echa un vistazo, por ejemplo, a la historia del cristianismo, no hay razón alguna para un sentimiento de superioridad. A ello se suma que en la actualidad existe una creciente interdependencia entre todos los pueblos, culturas y religiones, merced a la cual todos hemos devenido vecinos de todos y el destino de cualquier persona puede determinar también mi destino. Tal solidaridad excluye de antemano toda noción de una salvación meramente particular, personal y privada. De ahí que el encuentro con las religiones no cristianas se haya convertido para nosotros en la actualidad en un asunto acuciante y un reto ineludible.

A este reto se le puede tratar de hacer justicia de diversos modos. Cabe partir de la autocomprensión de las religiones mismas y relacionarlas comparativamente con el cristianismo. Tal comparación no resulta posible, sin embargo, si no se dispone de unos criterios bien determinados que la guíen. Por eso, tiene que estar permitido asimismo recorrer un segundo camino y partir deliberadamente de la fe cristiana para presentar su comprensión de las religiones. Uno y otro camino no tienen por qué excluirse; pueden complementarse. Aquí nos limitamos al segundo de ellos. En él, la pregunta teológica decisiva no es si la salvación es por principio posible para los individuos no cristianos. Al menos desde el Concilio Vaticano II, esta pregunta puede considerarse respondida en sentido positivo. Si Dios quiere la salvación de todos los hombres, la quiere de un modo efectivo, de suerte que «en todo tiempo y en todo pueblo es grato a Dios quien le teme y practica la justicia (cf. Hch 10,35)»[5]. Pero la pregunta va considerablemente más allá y alcanza mayor profundidad. No se trata solo de los no cristianos como individuos, sino de las propias religiones no cristianas. La pregunta, en consecuencia, reza: los no cristianos, cuando siguen la llamada divina, cuando la acogen concretamente, ¿son salvados pese a su pertenencia a una religión no cristiana? ¿O reciben la gracia de Cristo en o incluso a través de su religión? Así pues, lo que se dirime es la relevancia y el valor que corresponden a las religiones en la historia de la salvación. La respuesta a este interrogante supone toda una teología de las religiones no cristianas, algo que aquí no podemos desarrollar. Por eso, nos limitamos a tres elementos de tal teología.

I. El aspecto protológico

Para la fe cristiana, Dios es el único Señor, absoluto y universal, de toda la realidad. Este credo encuentra su máxima expresión en la fe cristiana en la creación. Todo lo que es viene a la existencia y está colmado y gobernado por la sabiduría y la gloria de Dios. Pero la sabiduría divina no es un principio cósmico abstracto ni un orden puramente natural. Tiene un nombre concreto: Jesucristo. En él y para él ha sido creado todo (cf. 1 Cor 8,6; Col 1,16). De ahí que exista un único orden de salvación, que engloba tanto la

creación como la redención. Por eso en toda la creación se encuentran fragmentos del Logos, *lógoi spermatikoì*, del Logos que se ha manifestado definitivamente y con plena validez en Jesucristo[6]. Según los padres de la Iglesia, este Logos aparece también en las preguntas y respuestas de los filósofos paganos, así como en los enunciados y ritos de las religiones[7]. Incluso Agustín, quien sostiene una posición muy rigurosa en la cuestión de la posibilidad de la salvación humana, conoce la idea de una *ecclesia ab Abel*[8] y es proclive a aceptar que, desde el comienzo mismo, la bondad divina ha estado siempre activamente presente en medio de todas las naciones, de suerte que también los paganos han tenido sus santos ocultos y sus profetas[9]. Asimismo, en el himno *Dies irae* dice la liturgia: *teste David et Sybilla*, «como testigos el rey David y la Sibila». Por lo tanto, atribuye carácter profético a los libros sagrados de los paganos, equiparándolos con los profetas del Antiguo Testamento.

No solo la existencia, sino también la conservación del mundo y del ser humano en la existencia a pesar del pecado es un signo a través del cual las religiones no cristianas experimentan algo de la gracia divina. Este es, como en la teología reciente ha mostrado sobre todo Jean Daniélou[10], el tema del relato del diluvio universal y de la alianza de Dios con Noé. Mediante el relato del diluvio se busca hacer patente que la existencia del mundo, el orden y la fecundidad de la naturaleza y la vida humana no son evidentes de por sí. Antes bien, el cosmos está amenazado de continuo por los poderes del caos y la destrucción. Por el pecado habría merecido el ser humano la muerte. El doble hecho de que no obstante le sea concedida la vida y de que la Tierra, a despecho de la maldición que pesa sobre ella, lo alimente y fortalezca es, por eso, un signo del designio salvífico de Dios y de su alianza, que no solo selló con Israel a través de Moisés, sino también con las naciones a través de Noé. En consecuencia, las religiones, que reconocen manifestaciones de Dios en el ciclo de «siembra y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche» (Gn 8,22), experimentan así no solo un orden «natural», sino también algo del designio divino de gracia y salvación, por lo que teológicamente resulta en extremo inapropiado caracterizarlas sin más como religiones naturales.

Si se toma en serio el testimonio de la Escritura y la tradición sobre el carácter universal de la gracia de Cristo, no cabe contraponer el cristianismo, por un lado, y las religiones, por otro, definiendo a aquel como revelación de Dios «desde arriba» y a estas, por el contrario, como arbitrarios intentos humanos de adueñarse de Dios «desde abajo». Esta posición dialéctica de Karl Barth[11], que no puede entender a las religiones sino como incredulidad, idolatría y arrogancia, tiene de entrada la ventaja de que resuelve de un plumazo las dificultades y cuestionamientos planteados por la historia de las religiones. En la medida en que sitúa al cristianismo en la zona protegida de lo «sobrenatural», lo convierte en inatacable. Pero esta aparente virtud es, en realidad, un punto débil. Sus consecuencias son: aislamiento, incapacidad de diálogo, pérdida de la universalidad y la catolicidad. Paradójicamente, justo este sobrenaturalismo extremo asume el concepto de religión de la crítica naturalista a la religión de Ludwig Feuerbach e intenta, al igual que este, entender la religión como mera proyección humana. Pero ¿puede comprenderse el movimiento de trascendencia del hombre «desde abajo», que en

tan rica diversidad se encuentra en las religiones, si el hombre no es abordado e interpelado primero «desde arriba»? ¿No hay aquí también una respuesta –quizá anónima– de la fe a una llamada de Dios nacida de la gracia?

Todas estas preguntas y afirmaciones no pueden ser referidas solo a la salvación del individuo no cristiano. La gracia redentora de Dios encuentra normalmente al hombre no aislado en la soledad de su conciencia, sino en el conjunto de su situación sociocultural. El hombre es un ser social (*zōón politikón*). Por lo común, vive su vida religiosa en las formas que le son ofrecidas por su comunidad religiosa. Aquí encuentra en la mayoría de los casos lo que para él es, en su situación concreta, la exigencia incondicional de su conciencia. Por consiguiente, habitualmente es salvado también no a pesar de su religión, sino en su religión, pero mediante Jesucristo.

Resumamos ahora el primer punto de vista: en virtud del designio salvífico universal de Dios en Jesucristo cabe hablar perfectamente de una cristianidad implícita o anónima fuera del cristianismo explícito[12]. Por eso, no es osado caracterizar a Cristo como el desconocido en el hinduismo (Raimon Panikkar)[13]. Esta visión la despliega de la forma más genial y atrevida Nicolás de Cusa en su obra *De pace fidei*: en la diversidad de nociones y ritos existe una única religión, porque todas las religiones participan de la única sabiduría divina.

II. El aspecto hamartiológico

Solo un pequeño paso parece separar la doctrina de los padres y de numerosos teólogos expuesta hasta ahora de la idea ilustrada de una religión universal de la razón, de la doctrina de Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Friedrich Wilhelm Joseph Schelling sobre el espíritu absoluto que se expresa de múltiples modos en historia de las religiones, del sueño de una síntesis futura de las religiones, tal como se encuentra en Arnold Joseph Toynbee o Sarvepalli Radhakrishnan, o también de un humanismo universal de campo, bosque y pradera. En realidad, este paso es enorme y el foso entre la postura cristiana y las otras citadas resulta infranqueable. Pues para la Escritura y la tradición la pregunta por la salvación no puede separarse de la pregunta por la fe. Dios no acapara al hombre en un orden universal de la salvación; antes al contrario, lo libera para la libertad (cf. Gal 5,1.13); lo llama a optar, reclama de él conversión y fe, sin la cual es imposible agradar a Dios (cf. Heb 11,6). Dios concede su justicia a todos sin diferencia, a judíos y paganos, en virtud solo de la fe (cf. Rom 3,30).

La pregunta es: ¿qué significa aquí «creer»? ¿Se trata en todos los casos de una fe confesional explícita en Jesucristo? ¿O existe también una forma anónima de la fe, presente allí dondequiera que el ser humano acoge osada y confiadamente el misterio insondable de su existencia? ¿No acoge con ello a la vez el misterio silente durante eones que ahora se anuncia a todas las naciones a través de los escritos proféticos (cf. Rom 16,26)?

La Escritura misma no parece darnos una respuesta directa a esta pregunta. Habla expresamente de la fe de aquellos a quienes se les anunció el Evangelio. Sin embargo,

nos hace reservados frente a especulaciones demasiado atrevidas sobre una fe anónima o implícita. Tan pronto como en la Escritura y la tradición se trata de la *quaestio facti*, el juicio no parece ser demasiado optimista. Es convicción de la Escritura y la tradición que los seres humanos conocieron la verdad divina, pero sin reconocerla como tal; reprimieron la verdad y cambiaron la gloria del Dios eterno por meras imágenes de hombres y animales perecederos. En lugar de al Creador, adoraron a criaturas (cf. Rom 1,18-25). Por eso, el Antiguo y el Nuevo Testamento, así como los padres de la Iglesia, ven en las otras religiones error y superstición, mentira y fraude, demoníaco remedo de la religión verdadera, artificio diabólico, arrogancia, ofuscación del corazón y el intelecto, degeneración moral. Son una inversión del orden creado; en ellas el hombre no se entiende ya a sí mismo a imagen y semejanza de Dios, sino que más bien crea a Dios a su propia imagen y semejanza[14].

Esta crítica profética de la religión ha caído hoy en el olvido y el descrédito. ¡Injustamente! Pues la acentuación del aspecto hamartiológico constituye un necesario complemento crítico de la idea del cristianismo implícito en las religiones no cristianas. Aislar y absolutizar la expresión «cristianos anónimos» termina llevando a la afirmación de que la misión no tiene otra preocupación que hacer «que el hindú sea mejor hindú, el budista mejor budista, el musulmán mejor musulmán»[15]. Joseph Ratzinger pregunta con razón: «Pero ¿no hay que afirmar entonces asimismo que un caníbal debe ser justamente un "buen caníbal" y un convencido miembro de las SS debe ser un miembro de las SS a carta cabal?»[16]. Hace falta, por tanto, un discernimiento crítico de espíritus. La visión que declara con rotundidad todo sistema religioso salvíficamente relevante se antoja muy humana, liberal y progresista; en realidad, sin embargo, eleva el conservadurismo a cosmovisión. No conoce el rebasamiento crítico del sistema en cada caso pertinente en aras de la verdad más profunda y abarcadora.

Cabalmente este aspecto de la crítica de la religión, en apariencia tan anticuado, aproxima a la fe cristiana a la crítica moderna de la religión desarrollada a partir de la Ilustración. Esta tiene hoy, merced a la secularización vinculada a la tecnologización e industrialización, influencia en el mundo entero y transforma de raíz la situación de las religiones. La crítica ya profética, ya moderna de la religión está siempre, desde sus propios supuestos, al servicio de la liberación del hombre respecto de los «principados y potestades» esclavizadores, al servicio de su redención de la violencia religiosamente adornada y del engaño que en aras de la ilusión religiosa quiere impedirle que disfrute de la felicidad terrena. Precisamente en virtud de su aspecto de crítica de la religión, el cristianismo es capaz de realizar por sí mismo el legítimo elemento crítico que cobra expresión en la ilustración y la revolución con vistas a la liberación del ser humano. Por eso, el cristianismo tiene igualmente la oportunidad de enfrentarse a los retos que plantea una época ilustrada y revolucionaria, ayudando a las otras religiones a escapar al dilema sin salida de cerrarse reaccionariamente a la nueva época o capitular ante ella.

En consecuencia, para la comprensión cristiana de las religiones resulta esencial –así podemos sintetizar lo dicho– la exigencia de *metánoia* o conversión y la llamada al éxodo. El cristianismo no es solo cumplimiento, sino también crisis de las religiones, en

la medida en que estas se cierren en sí y dejen de estar abiertas al misterio siempre mayor de Dios. Pero justamente esta crisis es la que corresponde al éxtasis del espíritu humano, la que libera al hombre de sistemas religiosos esclavizadores y guía también a las religiones a su verdadero destino, capacitándolas para resistir al proceso moderno de secularización.

III. El aspecto escatológico

El cristianismo mantiene con las religiones no cristianas una relación de sí y no[17]. Esto no es lo mismo que un contemporizador «lo uno y lo otro». La mediación entre ambos aspectos, el juicio positivo y el juicio negativo, la posibilita la perspectiva escatológica. Según la Escritura, la humanidad entera y la realidad en su conjunto son depositarias de una promesa (cf. Gn 3,15). El Antiguo Testamento conoce la promesa de que en el tiempo escatológico de salvación todos los pueblos peregrinarán a Jerusalén (cf. Is 2,2s; Miq 4,1s; véase también Mt 8,11s). Esta congregación de los pueblos marcará el inicio del *šalom* escatológico: la unidad de todas las naciones en la alabanza común a Dios. Al final, por lo tanto, la historia salvífica universal desembocará en la historia salvífica especial y le comunicará a esta la universalidad que le es inherente desde el principio. Según el Nuevo Testamento, este tiempo escatológico de salvación –en el que ha sido derribado el muro que separaba a judíos y paganos– irrumpió ya en la cruz y resurrección de Jesucristo. «Él es nuestra paz». En su cuerpo, Cristo reconcilió a judíos y paganos y fundó una ciudadanía y convecindad común a todos los seres humanos (cf. Ef 2,14-19). En Jesús alcanza su consumación no solo el Antiguo Testamento, sino la realidad entera (cf. Ef 110). Él es su punto de encuentro común. Por eso, la Iglesia formada por cristianos procedentes así del judaísmo como del paganismo, en la que los pueblos, incorporados a ella, son coherederos y copartícipes, constituye la realización del eterno designio salvífico de Dios, activo ya en la creación (cf. Ef 3,6).

En esta perspectiva, la misión dirigida a todos los pueblos no es otra cosa que «un fragmento del cumplimiento final, prueba factual de Dios para la entronización del Hijo del hombre, escatología que se realiza en el presente»[18]. «La actividad misional es nada más y nada menos que la manifestación o epifanía del designio de Dios y su cumplimiento en el mundo y en su historia, en la que Dios realiza abiertamente, por la misión, la historia de la salud»[19]. De ahí que la finalidad de la misión no sea en primer lugar la redención del alma, la salvación del individuo, sino la salvación del mundo. La Iglesia, que mediante la predicación y los sacramentos hace manifiesta ya ahora la gloria escatológica de Dios, no es tanto la comunidad exclusiva y privilegiada de los candidatos a la salvación cuanto la avanzadilla de una nueva humanidad. A través de toda su existencia debe atestiguar a los pueblos el sentido y la meta de su camino, invitándolos a que lo recorran en aras de su salvación[20]. La Iglesia es el lugar de la unidad de los pueblos y el espacio de su reconciliación. De ahí que, precisamente como Iglesia misionera, sea *signum levatum in nationes*, «bandera levantada para las naciones»[21], «sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de

todo el género humano»[22].

En esta perspectiva escatológica, las culturas y las religiones de los pueblos aparecen bajo una luz diferente. Como decían los padres de la Iglesia, son *praeparatio evangelica* y expresión de la *paidagōgía* divina[23]. De modo históricamente provisional, pero positivo, son incorporados a la economía salvífica universal de Dios[24]. Este orden salvífico divino está determinado por la ley del éxodo, en el que se consuma el éxtasis del espíritu humano. Toda la historia de la salvación está marcada por el signo de la cruz y por la ley del amor autotrascendente que entrega su vida para ganarla. De ahí que las religiones posean relevancia salvífica en la medida en que se insertan en el proceso de la historia de la salvación –que es simultáneamente un proceso de reunión de los pueblos– y prestan un servicio al *šalom* escatológico de Dios. A su definitividad, claridad y universalidad últimas solo llegan, sin embargo, a través de Jesucristo. En él, Dios ha revelado definitivamente el hombre al propio hombre y le ha anunciado la meta de su vocación[25]. Al principio, esta afirmación puede parecer una pretensión dogmática no demostrada. Pero si se sigue al historiador de las religiones Mircea Eliade, únicamente el cristianismo, que como religión histórica guarda una relación positiva con la historia, está en la actualidad en condiciones de ofrecer sostén y sentido al hombre –que en un mundo devenido histórico ha descubierto la fuerza creadora de la libertad y los valores positivos del progreso histórico– y de hacer realidad una unidad y reconciliación más profunda, espiritual de la humanidad[26]. Eso traslada a la Iglesia hoy una responsabilidad universal sobre la salvación y el futuro de la humanidad. A la Iglesia y a su misión les corresponde aquí una función política.

En esta perspectiva escatológica, también el cristianismo, en concreto la Iglesia, aparece bajo una nueva luz. Ella no es todavía el reino de Dios consumado sino solo su signo sacramental, no *ecclesia triumphans* sino *ecclesia crucis*. Es Iglesia peregrina, pueblo de Dios caminante, Iglesia en camino. Su catolicidad es don y tarea a la vez. Tan solo llegará a su verdadera plenitud cuando los pueblos le aporten lo mejor de su legado religioso y cultural. «La Iglesia seguirá teniendo contracciones y dolores de parto hasta que todos los pueblos se hayan incorporado a su seno» (Metodio)[27]. La conversión de los pueblos supone, sin embargo, la conversión de la Iglesia respecto de un pensamiento y una conducta equivocadamente integrista y monolítica.

En la actualidad existe seguramente consenso universal acerca de que la misión no debe ser un colonialismo teológico ni una expansión en el fondo imperialista de la Iglesia. El Vaticano II no habla de expansión, sino de implantación de la Iglesia[28]. Por esta razón tampoco basta una adaptación entendida en sentido meramente estratégico-práctico y metódico-pedagógico. Se precisa una verdadera encarnación de lo cristiano, una penetración en las formas religiosas, culturales y sociales de los pueblos. La encarnación de Dios alcanza su cumplimiento, sin embargo, en el acontecimiento pascual de la cruz y la resurrección. La redención acontece siempre *per viam crucis*. No supone solo conversión, sino un nuevo nacimiento. Pero este segundo nacimiento no es una *creatio ex nihilo*. El ser que resucita no es distinto del que murió. Así, por ejemplo, es el hinduismo mismo el que, convirtiéndose, renace. El hinduismo resucitado deviene

cristianismo, el auténtico cristianismo de la India. Allí donde la Iglesia se convierte en este sentido en sacramento de un renacimiento de las religiones y donde las conduce a su cumplimiento en Cristo, allí ella misma llega a ser heredera de las riquezas religiosas de los pueblos, allí alcanza ella su propia plenitud.

En este enriquecimiento mutuo, la Iglesia debe entenderse a sí misma como signo y servicio vicario para los demás. La Iglesia nunca puede serlo todo, pero sí puede existir para todos. Esa es su misión. Así pues, la pretensión incondicional y universal del cristianismo comporta una misión y un servicio universales. Uno nunca es cristiano para sí mismo, sino siempre para otros. «La condición cristiana es una apelación a la magnanimidad del ser humano, a su generosidad, para que esté dispuesto a caminar junto con Simón de Cirene bajo la cruz histórico-universal de Jesucristo»[29]. La Iglesia será creíble en lo concreto únicamente allí donde la pretensión absoluta de la fe cristiana se plasme en la kénosis del servicio vicario. En Tomás de Aquino se encuentra la profunda idea de que, si estamos unidos en el amor, podemos esperar vicariamente unos por otros[30]. Me parece que la respuesta a nuestra pregunta debe buscarse en esta dirección: no podemos saber nada sobre la salvación de los demás; tal conocimiento está reservado en exclusiva para Dios; pero podemos esperar la salvación de todos[31] y mantener vicariamente viva la esperanza en la humanidad.

En consecuencia, la relación entre el cristianismo y las religiones no debe ser vista de forma estática, sino dinámica, histórica y dialógica. La llamada absolutez del cristianismo no es tanto una pretensión cuanto la obligación de un servicio universal a la unidad y la esperanza de la humanidad.

IV. Conclusión

Las escasas referencias esporádicas y fragmentarias a una teología de las religiones han de bastar aquí. Nos capacitan para ofrecer ahora, a manera de conclusión, una respuesta a la pregunta planteada en el título de este artículo y derivar de ella un par de aplicaciones relativas a la praxis. La tesis que queremos formular como resultado de lo dicho hasta ahora reza: la pregunta por la relevancia salvífica de las religiones no cristianas no se puede responder de forma teórico-abstracta en una teoría aplicable indiferenciadamente a todos los casos, sino solo de forma histórico-concreta y referida a la situación.

Esta tesis es la que mejor permite hacer justicia a los datos de la Escritura y la tradición. En particular, con su ayuda podemos explicar del modo menos forzado las afirmaciones por regla general negativas sobre las demás religiones, así como el muy citado axioma *Extra ecclesiam nulla salus*, «Fuera de la Iglesia no hay salvación»[32], del que la mayoría de las veces se abusa. Pues en estos enunciados originariamente no se presenta una teoría general sobre todos los seres humanos que no pertenecen a la Iglesia visible; se trata más bien de afirmaciones que se realizan en una situación de anuncio concreta. Así, la frase *Extra ecclesiam nulla salus* era originariamente una advertencia y amonestación (paráclesis) a aquellos que ya pertenecían a la Iglesia y podían sentirse tentados a abandonarla. De ahí que el hecho de que la Iglesia, en una situación distinta,

condenara contra un tenebroso particularismo salvífico la frase: *Extra ecclesiam nulla conceditur gratia*, «Fuera de la Iglesia no se concede gracia alguna»[33], no represente una ruptura de la tradición. Tales tesis no deben desgajarse del contexto en el que son pronunciadas.

En concreto, con nuestra tesis se pretenden decir tres cosas:

1. Desde un punto de vista histórico-concreto, la gracia redentora de Dios encuentra al ser humano, por lo general, no aisladamente en la soledad de su conciencia, sino en medio de toda su situación sociocultural. Habitualmente, el hombre, máxime el hombre «sencillo», de escasa formación, no ilustrado, vive su vida religiosa en las formas que le vienen dadas por su comunidad religiosa. En ellas le sale al encuentro, por lo normal, la voz de su conciencia, que para él es absolutamente vinculante en su situación histórica. De ahí que las religiones no cristianas puedan convertirse para esa persona en lugar concreto de la salvación. Es redimida no a pesar de su religión, sino en su religión, pero por Cristo. Esta tesis se diferencia básicamente de la afirmación indiferentista de que todas las religiones tienen el mismo valor y de que, por eso, el ser humano puede en el fondo encontrar el camino hacia la salvación en cualquier religión. No en cualquier religión, sino en la religión en la que de modo concreto le sale al encuentro la llamada de Dios –absoluta y, por ende, históricamente no intercambiable– en la conciencia, encuentra el hombre su salvación, a través de la cual es ordenado a la salvación de Dios en Jesucristo.

2. A toda religión, en tanto en cuanto se interesa por algo último y absoluto, le es connatural el afán por alcanzar universalidad y catolicidad. Por eso se da una dinámica convergencia de todas las religiones, en la que estas tratan de interpenetrarse históricamente. Toda religión es verdadera y representa el único designio salvífico de Dios en Jesucristo en la medida en que es universal y católica en este sentido dinámico. Expresado en el lenguaje de la teología tradicional y desarrollando al mismo tiempo su preocupación, esto significa que toda religión es verdadera en la medida en que en ella se manifiesta –objetiva, no subjetivamente– un *votum ecclesiae*. En consecuencia, la relación del cristianismo con las religiones no puede establecerse sin más de modo estático y desde la perspectiva de la comparación de unas religiones con otras, sino que tiene que entenderse más bien dinámicamente como un proceso histórico. Por eso, una religión puede ser salvíficamente relevante de modos diversos en distintos estadios de su desarrollo histórico. De ahí que la doctrina teológica tradicional tenga del todo razón cuando acentúa que, en el instante en que una religión se encuentra con el cristianismo y debe decirle sí o no a este, su situación histórico-salvífica y su legitimación teológica se transforman de raíz.

3. La pregunta es: ¿qué significa aquí «encuentro»? ¿Cuándo se encuentran realmente el cristianismo y una religión determinada, el cristianismo y una persona concreta? También a esta pregunta solo cabe responder de forma histórico-concreta. Pues un encuentro es algo más que la coincidencia espacio-temporal de dos interlocutores. Supone el acercamiento e intercambio entre ellos. Por consiguiente, el encuentro entre el cristianismo y una religión aún no ha tenido lugar si el cristianismo

solo se conoce en el plano de la información. Antes bien, es necesario llegar al diálogo, o sea, a un enriquecimiento mutuo, a un intercambio. De ahí que tal encuentro nunca sea única y exclusivamente un acontecimiento intelectual. El anuncio de la verdad cristiana jamás es solo cuestión de ortodoxia, sino asimismo de ortopraxis, de acción, de realización, de existencia (cf. Jn 3,21). La misión deviene así una forma en la que los cristianos y la Iglesia pueden dar testimonio de fraternidad y amor. Como epifanía del amor regalado en Cristo, la misión es signo e instrumento de la unidad de los hombres.

Por eso, cuando hoy muchos plantean la medrosa pregunta: «¿Por qué todavía la misión?»[34], la respuesta no puede ser sino: la misión es necesaria en aras de la epifanía de la gloria escatológica de Dios entre las naciones. La misión es necesaria en aras de la unidad de los pueblos, pues esta unidad y esta paz no son solo un problema económico y político, sino un asunto de reconciliación de los corazones. La misión es necesaria en aras de las religiones, no para ser redimidos de ellas, sino para redimirlas a ellas y llevarlas a un renacimiento, del que precisan para sobrevivir, máxime en una sociedad secularizada como la nuestra. La misión es necesaria en aras del servicio vicario que los cristianos debemos a todos los seres humanos, en especial a los pobres y oprimidos. La misión es necesaria en aras de los hombres, de su liberación y reconciliación. Y también lo es como servicio al mundo incólume que esperamos y que nos ha sido prometido por el Evangelio.

---

[1] Para la teología de las religiones no cristianas, cf. O. KARRER, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Frankfurt a.M. 1949[4]; T. OHM, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Religion*, Freiburg i.Br. 1957[2]; J. A. CUTTAT, *Begegnung der Religionen*, Einsiedeln 1956 [trad. esp. del orig. francés: *El encuentro de las religiones, con un estudio sobre la espiritualidad del Oriente cristiano*, Fax, Madrid 1960]; J. DANIÉLOU, *Die heiligen Heiden des Alten Testaments*, Stuttgart 1958 [trad. esp. del orig. francés: *Los santos paganos del Antiguo Testamento*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1960]; M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1961, 232-258; Y. CONGAR, *Außer der Kirche kein Heil*, Essen 1961 [trad. esp. del orig. francés: *Verdad y dimensiones de la salvación: El mundo entero es mi parroquia*, PPC, Madrid 2002]; K. RAHNER, «Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen», en Íd., *Schriften zur Theologie* 5, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 136-158 [trad. esp.: «El cristianismo y las religiones no cristianas», en Íd., *Escritos de teología* 5, Taurus, Madrid 1964, 135-156]; ÍD., «Kirche, Kirchen und Religionen», en Íd., *Schriften zur Theologie* 8, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 355-373; H. R. SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie* (QD 22), Freiburg/Basel/Wien 1964; J. RATZINGER, «Der christliche Glaube und die Weltreligionen», en J. B. Metz et al. (eds.), *Gott in Welt* (FS K. Rahner), vol. 2, Freiburg/Basel/Wien 1964, 287-305; R. PANIKKAR, *Religionen und Religion*, München 1965 [trad. esp. del orig. italiano: «Religión y religiones», en Íd., *Obras completas*, vol. II: *Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015]; H. FRIES, «Das Christentum und die Religionen der Welt», en Íd., *Wir und die andern*, Stuttgart 1966; G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions nonchrétiennes*, Tournai 1966 [trad. esp.: *Las religiones no cristianas: Problemas y reflexiones*, Península, Barcelona 1967]; J. HEISLBETZ, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen* (QD 33), Freiburg/Basel/Wien 1967; críticamente, cf. J. DÖRMANN, «Gibt es eine christliche Verheißung für die andern Religionen?», en W. Keinen y J. Schreiner (eds.), *Erwartung – Verheißung – Erfüllung*, Würzburg 1969, 299-322; M. SECKLER, «Sind Religionen Heilswege?»: StdZ 95 (1970), 187-194.

[2] La expresión «religiones no cristianas» es teológicamente problemática en un doble sentido. Por una parte, incluye al cristianismo entre las religiones; por otra, presupone una comprensión particular del cristianismo, por lo que llega de antemano a una interpretación no cristiana de las religiones. Pero el

sintagma puede entenderse también en un sentido teológicamente neutro, meramente descriptivo y propio de la sociología de la religión. Solo en este último sentido hablamos aquí de religiones no cristianas. Para el problema del uso lingüístico, cf. G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions nonchrétiennes* (cf. *supra*, nota 1), 22-28.

[3] Cf. W. KASPER, «Absolutheitsanspruch des Christentums», en SM (D) I, 39-44 [trad. esp.: «Carácter absoluto del cristianismo», en SM (Esp) II, 54-59].

[4] Cf. Y. CONGAR, *Außer der Kirche kein Heil* (cf. *supra*, nota 1), 11ss.

[5] LG 9; cf. *ibid*., 16.

[6] Cf. JUSTINO MÁRTIR, *1 Apol*. 5; 46; 2 *Apol*. 7; 10; 13; al respecto, véase H. DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln/Köln 1943, 190s [trad. esp. del orig. francés: *Catolicismo: Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988].

[7] Cf. G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions nonchrétiennes* (cf. *supra*, nota 1), 96ss.

[8] Cf. Y. CONGAR, «Ecclesia ab Abel», en M. Reding (ed.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (FS K. Adam), Düsseldorf 1952, 79-108.

[9] Cf. F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung*, München 1933, 212-221.

[10] Cf. J. DANIÉLOU, *Die heiligen Heiden des Alten Testaments* (cf. *supra*, nota 1), 73-89; G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions nonchrétiennes* (cf. *supra*, nota 1), 75-79.

[11] Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I/2, Zollikon/Zürich 1960[5], § 17, 304-397; fuertemente influida por K. Barth está la obra de H. KRAEMER, *Religion und christlicher Glaube*, Göttingen 1959.

[12] Cf. K. RAHNER, «Dogmatische Randbemerkungen zur Kirchenfrömmigkeit», en Íd., *Schriften zur Theologie* 5, Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 379-410 [trad. esp.: «Advertencias dogmáticas marginales sobre la "piedad eclesial"», en Íd., *Escritos de teología* 5, Taurus, Madrid 1964, 373-402]; ÍD., «Die anonymen Christen», en Íd., *Schriften zur Theologie* 6, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, 545-554 [trad. esp.: «Los cristianos anónimos», en Íd., *Escritos de teología* 6, Taurus, Madrid 1969, 533-544]; E. SCHILLEBEECKX, «Kirche und Menschheit», en Íd., *Gott – Kirche – Welt* (Gesammelte Schriften 2), Mainz 1970, 243-262 [trad. esp. del orig. holandés: *El mundo y la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1969]. Al respecto, cf. A. RÖPER, *Die anonymen Christen*, Mainz 1963; K. RIESENHUBER, «Der anonyme Christ nach K. Rahner»: ZKTh 86 (1964), 286-303; para una crítica de esta tesis, véase H. U. VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966, 103-110 [trad. esp.: *Seriedad con las cosas: Córdula o el caso auténtico*, Sígueme, Salamanca 1968].

[13] Sin embargo, Panikkar parece perder bastante de vista al Jesús histórico, terreno, e infravalorar la relevancia salvífica de la humanidad de Cristo. En vez de ello, defiende una suerte de principio crístico, más afín a las religiones avanzadas de Asia que al cristianismo.

[14] Cf. G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions nonchrétiennes* (cf. *supra*, nota 1), 138-145.

[15] H. HALBFAS, *Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht*, Düsseldorf 1968, 241 [trad. esp.: *Catequética fundamental*, DDB, Bilbao 1974].

[16] J. RATZINGER, «Kein Heil außerhalb der Kirche?», en Íd., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 356 [trad. esp.: «¿Fuera de la Iglesia no hay salvación?», en Íd., *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 2005, 375-399].

[17] Cf. H. FRIES, «Das Christentum und die Religionen der Welt» (cf. *supra*, nota 1), 251ss.

[18] J. JEREMIAS, *Jesu Verheißung für die Völker*, Stuttgart 1956, 63 [trad. esp.: *La promesa de Jesús para los paganos*, Fax, Madrid 1974].

[19] AG 9.

[20] Cf. K. RAHNER, «Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen» (cf. *supra*, nota 1), 156; H. R. SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie* (cf. *supra*, nota 1), 95.

[21] DH 3014.

[22] LG 1.

[23] Cf. G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions nonchrétiennes* (cf. *supra*, nota 1), 155ss.

Para la idea de *paidagōgía toû Theoû* en los padres de la Iglesia, véase N. BONWETSCH, «Der Gedanke der Erziehung des Menschengeschlechts bei Irenäus»: ZSTh 1 (1923), 637-649; N. BROX, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*, Salzburg/München 1966, 184-189; E. FASCHER, «Der Logos-Christus als göttlicher Lehrer bei Clemens von Alexandrien», en *Studien zum neuen Testament und zur Patristik* (FS E. Klostermann, TU 77), Berlin 1961, 193-207; H. KOCH, *Pronoia und Paideusis*, Berlin/Leipzig 1932, 28-36; G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972, espec. 173-184.

[24] A pesar de ello, no me parece conveniente caracterizar, con H. R. SCHLETTE (cf. *Die Religionen als Thema der Theologie* [cf. supra, nota 1], 85s) y otros, a las religiones como el camino salvífico ordinario y al cristianismo como el camino salvífico extraordinario. El término «ordinario» es ambivalente. Tiene 1) una acepción cuantitativa y descriptiva, según la cual es sinónimo de «común», «habitual»; entendido en este sentido, el camino ordinario de salvación es el camino de la gran mayoría de los seres humanos. Pero la palabra «ordinario» tiene también 2) una acepción cualitativa y normativa, según la cual significa: «lo que se corresponde con el orden, o sea, con la norma». En este sentido, hasta ahora usual en teología, el cristianismo nunca puede ser el camino extraordinario de salvación; constituye más bien la meta del único orden salvífico de Dios, al que están orientados todos los demás caminos de salvación. Pero sería mejor que tampoco estos fueran caracterizados como caminos extraordinarios de salvación junto al camino ordinario de salvación. Se trata más bien de caminos de salvación *objetivamente* imperfectos e inconclusos. Esto no incluye juicio alguno sobre la perfección salvífica *subjetiva* del cristiano o no cristiano individual. En esta consideración subjetiva vale más bien el dicho de Agustín de que fuera hay muchos que están dentro y dentro hay muchos que están fuera. El juicio al respecto es competencia exclusiva de Dios (cf. DH 1533s).

[25] Cf. GS 22.

[26] Cf. M. ELIADE, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Hamburg 1966, 125ss [trad. esp. del orig. francés: *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 2011].

[27] Citado por H. DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft* (cf. *supra*, nota 6), 215.

[28] Cf. AG 6.

[29] J. RATZINGER, «Kein Heil außerhalb der Kirche?» (cf. *supra*, nota 16), 359.

[30] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th*. II/II q. 17 a. 3.

[31] Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Umrisse der Eschatologie», en Íd., *Verbum caro*, Einsiedeln 1960, 289-291 [trad. esp.: «Escatología», en Íd., *Ensayos teológicos* I: *Verbum caro*, Encuentro, Madrid 2001, 273-297].

[32] Para el sentido originario de este axioma, cf. J. RATZINGER, «Kein Heil außerhalb der Kirche?» (cf. *supra*, nota 16), 341-352.

[33] DH 2429.

[34] Al respecto, cf. W. KASPER, «¿Por qué todavía la misión?», en Íd., *La Iglesia de Jesucristo* (OCWK 11), Sal Terrae, Santander 2013, 352-369.

26

El cristianismo en diálogo con las religiones

I. La nueva situación de diálogo

En las dos últimas décadas, el diálogo entre el cristianismo y las religiones ha entrado de nuevo en movimiento. Se cuenta entre los signos o, dicho con mayor exactitud, entre los signos positivos y esperanzadores de nuestra época. Sin embargo, son historia los tiempos en los que uno despreciaba a las otras religiones como obra diabólica o, dejándose llevar por la petulancia europeo-civilizatoria, se sentía superior a ellas solamente en apariencia. Pero el Concilio Vaticano II (1962-1965), con su declaración *Nostra aetate* sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas y su declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, ha puesto nuevos acentos que no pueden ignorarse y que también son en el fondo irreversibles. «La Iglesia católica –se afirma– no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero»[1]. Desde entonces, también en la teología católica ha habido diversos ensayos de una teología de las religiones, cuyas intenciones básicas se aprueban vivamente, si bien su estatus científico y algunas de las conclusiones alcanzadas hasta ahora parezcan todavía muy inciertos, cuando no cuestionables en ciertas facetas[2].

El tema de las religiones es tanto más acuciante por cuanto actualmente se constata por doquier una renovación de las religiones o, al menos, un intensificado interés por la religión y las religiones. Por muy problemáticas y en parte abstrusas que sean muchas formas de la llamada nueva religiosidad, la tesis de una secularización imparable, hasta hace poco dominante, parece haber quedado entretanto refutada ya solo por los hechos. Así, en los últimos años varios coloquios filosóficos se han ocupado del tema de la religión[3]. A esto se añade un segundo punto de vista: en la actualidad, las religiones viven cada vez menos en espacios culturales geográficamente separados, cerrados en sí mismos. Apiñada no solo por los modernos sistemas de comunicación, la humanidad se ha convertido hoy, desde la óptica tanto económica como política, en una comunidad de destino. También de forma del todo concreta viven entre nosotros muchos miembros de otras religiones; y a la inversa, el cristianismo se ha convertido en nuestro siglo, por primera vez en su historia, en realmente universal en sentido concreto y está presente en todas las naciones y culturas. Esto propicia nuevas oportunidades de encuentro, hasta ahora nunca existentes, pero entraña asimismo el peligro de nuevos conflictos y controversias. Dada esta situación, la de un mundo cada vez más unificado y a la par

cada vez más consciente de su pluralismo religioso y cultural, a todas luces inextirpable, las religiones no cristianas, en especial las grandes religiones, figuran ineludiblemente en el orden del día de la teología. El «acontecimiento de Asís», donde el 27 de octubre de 1986 se reunieron por primera vez en la historia los representantes de las grandes religiones para orar por la paz, muestra de modo especial la actualidad y urgencia de este tema.

Este diálogo que hoy se nos encomienda tiene interlocutores diversos. El diálogo con el judaísmo y con el islam ocupa un lugar especial. Judaísmo e islam forman, junto con el cristianismo, las tres religiones abrahánicas, que conjuntamente se refieren en la fe a Abrahán como patriarca. En consecuencia, también ellas pertenecen, de modo diverso, a la historia de la salvación bíblicamente atestiguada. No obstante, la gran cercanía a ellas, sobre todo al judaísmo, hace que esta relación sea, incluso en nuestros días, especialmente conflictiva. A continuación nos limitaremos, sin embargo, a las religiones extrabíblicas, que a su vez nos salen al encuentro en una gran diversidad. Lo que nos interesa no son tanto las relaciones de diálogo con el hinduismo o el budismo, por ejemplo, sino la fundamentación teológica de tal diálogo en general.

Este diálogo, vital para el futuro de la humanidad, representa una empresa difícil y complicada. No se mueve en el plano de la teoría teológica. En efecto, las religiones no son solo –ni siquiera primordialmente– sistemas doctrinales abstractos, por mucho que sobre todo las religiones avanzadas estén en condiciones de elaborarlos[4]. Las religiones son, antes de nada, actitudes vitales, un estilo de vida determinado, un sistema de símbolos; cada una de ellas estampa su sello en una cultura entera y un sistema social y no son separables sin más de ellos. Así, el encuentro interreligioso es un proceso histórico en extremo complejo, en el que desempeñan un papel crucial factores e intereses no solamente intelectuales, sino emocionales, decisionales, práctico-vitales y socioculturales. Lo determinante en último término es la dimensión espiritual, el encuentro y el intercambio en el «asunto» [*Sache*] de toda religión, común al menos en forma de tendencia, o sea, en la experiencia y adoración de lo sagrado. Precisamente por eso no cabe dejar a un lado, relativizar ni, menos aún, incriminar en este encuentro, como a menudo ocurre, la pregunta por la verdad. En efecto, las religiones elevan la pretensión de hacer accesible en sus símbolos y ritos la verdadera visión y praxis de la realidad. De ahí que el encuentro interreligioso deba incluir también, por su esencia, la pregunta específicamente teológica por la religión verdadera. Sin la pregunta por la verdad, el encuentro carecería en el fondo de seriedad y honestidad. La unidad sin entendimiento no sería realmente digna del ser humano.

Sobre todo desde el escrito de Ernst Troeltsch *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* [1902, El carácter absoluto del cristianismo y la historia de las religiones] se intenta abordar estas cuestiones de manera puramente histórica o desde las ciencias de las religiones, sin prejuicios dogmáticos ni metafísicos. Este ensayo de Troeltsch es, sin embargo, la mejor prueba de la imposibilidad de tal empresa. También él, al igual que cualquier otro intento semejante, presupone a su modo normas y criterios. En el caso de Troeltsch, se trata del punto de vista –específicamente europeo y resultante

de la historia del cristianismo– de una religión personalista; pero justo este criterio no puede sino resultar de antemano sumamente sospechoso al pensamiento asiático. Por el debate hermenéutico de nuestro siglo sabemos además, de forma del todo universal, que la neutralidad desprejuiciada es una pura ilusión. Así, el diálogo interreligioso presupone cuando menos una precomprensión de «religión». Pero tal precomprensión difícilmente puede alcanzarse sin participación en la religión, lo que siempre significa: participación en una religión determinada[5].

Esta afirmación no constituye, por supuesto, una carta blanca para un dogmatismo cargado de razón e incapaz de aprender de los demás. El dogmatismo no es la distorsión, sino lo contrario de una dogmática teológica adecuadamente entendida, que, al igual que todas las religiones, se refiere al misterio absoluto y nunca sondable por entero que denominamos Dios y que, justo en esta su determinación material, incluye al mismo tiempo la más radical apertura al crecimiento y enriquecimiento en el conocimiento profundo de su propio «objeto».

En consecuencia, una teología de las religiones que se entienda correctamente a sí misma de manera consciente y comprometida se situará más allá de la inadecuada disyuntiva entre historicismo o indiferentismo, por una parte, y dogmatismo, por otra, planteada por Troeltsch. Tal teología de las religiones se declara hoy, más allá de la confrontación solo apologéticamente polémica y de la mezcla ingenua y acrítica, a favor de la relación dialógica, que, cabalmente de ese modo, se toma en serio tanto la propia pretensión de verdad del cristianismo como la de las otras religiones. Parte del punto de vista de la fe cristiana y, justo en ello, se mantiene abierta a su interlocutor, dispuesta a dejarse interpelar y cuestionar por él, pero también a aprender de él. En este enfoque dialógico consiste lo nuevo de la actual teología de las religiones[6].

En un modelo dialógico de comprensión no se trata solo de la interpretación de las religiones desde la perspectiva del cristianismo, sino también de la autocomprensión del cristianismo y de su pretensión universal a la vista de las religiones. Así pues, no se trata únicamente de la verdad de –o en– las otras religiones y de su relevancia salvífica (una cuestión en la que la teología católica de las religiones ha centrado de forma bastante unilateral su atención), sino también –y en gran medida– de la comprensión de la propia pretensión cristiana de verdad y misión. Se plantean asimismo preguntas como: ¿es el cristianismo una religión junto a las demás? ¿O es la religión verdadera, incluso absoluta? ¿Es en verdad una religión? Como es sabido, todas estas posiciones han sido defendidas por teólogos. El entendimiento con las otras religiones también debe llevar, por lo tanto, a una mejor y más profunda autocomprensión del cristianismo.

II. El cristianismo: exclusivo e inclusivo a la vez

Lo primero que afirmará una teología actual de las religiones es que ni las preguntas que hoy se plantean ni las tareas que debe acometer son del todo nuevas. La fe atestiguada en la Biblia se vio confrontada desde el principio con el mundo de las religiones. En efecto, la historia de Dios con su pueblo de la que da testimonio la Biblia no aconteció en un

espacio religiosamente neutro e indiferente, sino en un ambiente cultural saturado de religión. La controversia con los dioses de Canaán marcó desde el principio mismo la historia de Israel. Sin embargo, ya en los libros de Josué y de los Jueces cabe constatar una doble tendencia: por una parte, la victoria sobre los cananeos, la destrucción de sus santuarios, el rechazo de sus dioses (cf. espec. Jos 24) y la lucha realmente apasionada contra la idolatría, proseguida luego en la tradición profética; por otra, la casi natural asimilación e incorporación de nociones, símbolos y ritos religiosos, así como lugares de culto.

La fe bíblica nunca existió «químicamente pura». Al contrario, ya en el Antiguo Testamento es propia de la fe una tendencia encarnatoria. El motivo de la inhabitación de Dios en el mundo no es original del Nuevo Testamento; en la encarnación del Logos eterno (cf. Jn 1,14) tan solo es llevado a sus últimas consecuencias[7]. Pero justo aquí, en la encrucijada y cima de la historia bíblica de la salvación, se anudan exclusividad e inclusividad, singularidad y universalidad en una unidad en último término indisoluble: es el Logos eterno, en el que todo ha sido creado y del que todo participa (cf. Jn 1,3s; Col 1,16s), quien deviene este ser humano concreto y singular (cf. Jn 1,14) y quien, cabalmente como mediador uno y único, es la salvación de todos los hombres (cf. 1 Tim 2,4-6). Jesucristo como *concretum universale* es fundamento y medida de toda teología de las religiones.

En consonancia con ello, también el Nuevo Testamento exhortó con el mayor énfasis, por un lado, a no vaciar la palabra de la cruz mediante la sabiduría mundana (cf. 1 Cor 1,18–2,5) y a no dejarse seducir por mitos inventados (cf. 1 Tim 1,4; 4,7; 2 Tim 4,4; 2 Pe 1,16). Según Pablo, uno no puede sentarse como invitado en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios a la vez (cf. 1 Cor 10,21). «¿Qué concordia el Mesías con Belial?, ¿qué se reparte el creyente con el infiel? ¿Es compatible el templo de Dios con los ídolos?» (2 Cor 6,15s). Por otro lado, el Nuevo Testamento, incluido Pablo, asume casi con naturalidad no solo tradiciones veterotestamentarias, apocalípticas, sapienciales y rabínicas, sino helenísticas, por ejemplo, ideas y conceptos estoicos. También de este modo quería Pablo convertirse en todo para todos (cf. 1 Cor 9,22). El discurso en el Areópago atribuido a Pablo se tiene por expresión clásica de esta fuerza universal e integradora de la fe cristiana, de la que Pablo puede decir: «Al que veneráis sin conocerlo yo os lo anuncio» (Hch 17,23).

En la Iglesia primitiva hallamos de nuevo ambas tendencias[8]. El distanciamiento del judaísmo, de su culto en el templo y de su praxis de la ley, condujo ya en el martirio de Esteban al conflicto, que después se convirtió en el gran tema del apóstol Pablo y su controversia con el judaísmo. A Esteban y a Pablo se les reprochó que destruían las costumbres religiosas heredadas (cf. Hch 6,13s; 18,13; 21,21). Ya Ignacio de Antioquía acuñó, por contraposición al concepto de judaísmo, el de cristianismo, exhortando a un tiempo a los cristianos a no incurrir en un *ioudaízein*[9]. Tertuliano, en cambio, pregunta: «¿Qué tienen Atenas y Jerusalén en común, qué la academia y la Iglesia?»[10]. En consonancia con ello, Gregorio Nacianceno exhorta a no caer en un *hellēnízein*[11]. Así pues, el incipiente cristianismo se entiende de forma del todo consciente a sí mismo,

respecto del judaísmo al igual que respecto del helenismo, como un camino nuevo o como «el» camino (cf. Hch 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22); se sabía un pueblo nuevo y una tercera estirpe[12]. No en vano, se le reprochan innovación y rebelión contra el orden religiosamente sancionado y se le acusa de ateísmo y de *crimen de laesae religionis*[13].

A ello se oponen, a su vez, los apologetas desde Justino hasta Agustín. Quieren demostrar que el cristianismo –tanto por su seriedad ética como por la pureza de sus convicciones de fe, en especial por su monoteísmo– es la religión verdadera, que no contribuye a la destrucción del orden, sino a su mantenimiento. No en vano, la Iglesia antigua asume en su propio vocabulario términos como *eusébeia*, *theosébeia*, *cultus*, *ritus*, *religio*, *pietas*, con cuya ayuda la antigüedad designaba la religión y la conducta religiosa[14]. Como religión verdadera, el cristianismo entendía a las otras religiones como *praeparatio evangelii*. Por doquier se encuentran semillas de la verdad, que en Jesucristo se ha manifestado en su plenitud[15]. Por consiguiente, todo lo bueno que se encuentra en las religiones pertenece a los cristianos[16]. Así, por ejemplo, Eusebio pudo afirmar que «la forma de adoración divina exigida por la doctrina de Cristo no es nueva ni extraña, sino… la primera, la única, la verdadera»[17]. El incipiente cristianismo no se entendió, pues, a sí mismo como abolición y destrucción de la religiosidad existente con anterioridad, sino como su consumación.

Resulta innegable que en el curso de este enraizamiento del cristianismo en el mundo mediterráneo y más tarde entre los pueblos germánicos se produjeron también desplazamientos de acento y excrecencias, que conllevaban el riesgo de alienaciones. Posteriormente se llegó también al anquilosamiento y absolutización de la cultura surgida de la síntesis creadora del cristianismo y la antigüedad, a identificaciones que no se correspondían con las circunstancias fácticas y que expusieron a la fe al peligro de ideologización.

A pesar de la tendencia a la vez exclusiva e inclusiva de este muy complejo proceso, resulta, sin embargo, poco convincente la caracterización que Adolf von Harnack hace del cristianismo como sincretismo de índole especial, como sincretismo de la religión universal[18]. Por otra parte, al cristianismo le es extraño todo purismo reformista del Evangelio supuestamente puro[19]. La «distinción de lo cristiano» [*Unterscheidung des Christlichen*, como reza el título en alemán de un libro de Romano Guardini] es importante, más aún, vital. Pero sería erróneo concluir de ahí que tan solo lo distintivamente cristiano es lo decisivamente cristiano. Justo como auténticamente cristiano, el cristianismo siempre es también lo católicamente englobador. Así como no cabe reducir un fruto al mero hueso descarnado, así tampoco puede querer uno arrancar a golpes toda la herrumbre históricamente acumulada, a fin de recuperar de ese modo el metal resplandeciente en su brillo originario, ya que con ello se destruiría también su pátina. El cristianismo no existe más que en mediaciones históricas, sin agotarse en ninguna de ellas.

Esta estructura de mediación inherente al cristianismo es importante tanto para las Iglesias antiguas como para las jóvenes. Implica, por una parte, que el cristianismo no se puede transmitir y conservar más que a través de sus mediaciones históricas, es decir,

europeas; por otra parte, el cristianismo en modo alguno coincide con ninguna de ellas. Así pues, está abierto el camino para nuevas inculturaciones del cristianismo en culturas extraeuropeas y en encuentro con las religiones no cristianas. En la situación actual, en la que el cristianismo ha devenido por primera vez en su historia universal de modo concreto, la compleja relación de inclusividad y exclusividad, de singularidad y universalidad, que venía dada por la Biblia y la historia de la Iglesia antigua, tiene incluso que acreditarse de nuevo.

III. El único plan salvífico de Dios para todos los hombres

Para comprender más profundamente esta compleja relación de cristianismo y religión, exclusiva a la vez que inclusiva, hay que recurrir al motivo bíblico del único plan salvífico, del único misterio salvífico de Dios para todos los hombres (cf. Dn 2,17-19; Rom 16,25-27; Ef 1,9s; y *passim*). No por casualidad, este motivo cobró vigencia en la época tardía del Antiguo Testamento, en concreto en la apocalíptica, cuando Israel se vio confrontado de un modo humanamente ayuno de toda esperanza a la superioridad de otras naciones y al peligro de su desnaturalización por las religiones extranjeras. En esta situación, el judaísmo desarrolló la idea –que luego sería fundamental para el Nuevo Testamento– de un plan salvífico de Dios que engloba a todos los pueblos[20]. Con este plan salvífico único, universal, abarcador de la realidad toda se corresponde la noción neotestamentaria del designio salvífico universal de Dios para todos los hombres (cf. 1 Tim 2,4).

Algo análogo resulta de la tradición sapiencial del Antiguo y el Nuevo Testamento. Según esto, la sabiduría divina lo ha ordenado todo; opera por doquier y puede ser conocida en la realidad entera (cf. Prov 8,22-32; Job 28,20-27; Sab 8,1-4; y *passim*). De ella participan también los paganos, por lo que la Biblia puede hacer suyas sin más, por ejemplo, tradiciones sapienciales egipcias. Sin embargo, entre todos los pueblos, solo en Sion ha encontrado la sabiduría su lugar de descanso y su morada (cf. Eclo 24,7-12.23s). Esto permite entender la ley veterotestamentaria como la verdadera sabiduría. Según la concepción judía, en la ley se interpreta definitivamente el orden y la sabiduría del mundo[21]; en su exclusividad, es simultáneamente universal.

El Nuevo Testamento hace suyas estas afirmaciones en el himno al Logos del Evangelio de Juan. Todo lo que es ha sido creado por el Logos eterno. En él estaba la vida, y la vida era la luz del ser humano, la luz que ilumina a todo hombre y que concede a todo aquel que la acoge el poder de convertirse en hijo o hija de Dios. Al llegar la plenitud del tiempo, el Logos se encarnó en Jesucristo y tomó morada entre nosotros, para hacernos partícipes a todos de su plenitud (cf. Jn 1,3-5.9.12.14.16; Col 1,15-20). Por eso es Jesucristo el camino, la verdad y la vida (cf. Jn 14,6). En él se ocultan todos los tesoros de la sabiduría y la vida (cf. Col 2,3). En él se ha manifestado la plenitud del tiempo (cf. Gal 4,4; Ef 1,10); en él ha devenido realidad el eterno y universal designio salvífico de Dios. Así, Dios recapitula todo en Cristo (cf. Ef 1,10; Col 1,20). De ahí que, para la fe cristiana, Jesucristo sea la clave para interpretar el mundo, las religiones, las

culturas y su historia.

En la predicación de la Iglesia se revela y descubre ahora, según el Nuevo Testamento, el eterno, pero oculto misterio salvífico de Dios en Jesucristo; en ella se manifiesta la multiforme sabiduría divina (cf. Ef 3,3-12; Rom 16,25s). Más aún, en la Iglesia, en la que han sido superados la fractura que divide a la humanidad y el muro de separación, estableciéndose la paz entre judíos y paganos (cf. Ef 2,14-18), el misterio salvífico de Dios es ya realidad entre las naciones (cf. Col 1,27). En Cristo y en la Iglesia han sido eliminadas por principio, en lo que tienen de separadoras, las diferencias entre judíos y griegos, esclavos y libres, varones y mujeres (cf. 1 Cor 12,13; Gal 3,28; Col 3,11). Así, la Iglesia es el espacio colmado por Jesucristo, su cuerpo, a través del cual él quiere llenar el universo y expandirse cada vez más en él (cf. Ef 1,22s). Como Iglesia una, es al mismo tiempo católica, o sea, abarcadora del mundo entero, universal.

Estas afirmaciones no deben malentenderse en el sentido de que el cristianismo o la Iglesia misma es toda la realidad del misterio salvífico y, por ende, el cumplimiento del plan salvífico de Dios. El Nuevo Testamento sabe distinguir de forma muy precisa entre Cristo y la Iglesia. Llama Jesucristo a la cabeza que sobresale por encima de la Iglesia (cf. Ef 1,22) y a la que la Iglesia, como cuerpo suyo, se halla subordinada en obediencia (cf. Ef 5,24). Así, la Iglesia forma parte del único plan salvífico divino, que engloba a todos los pueblos; pero está referida y subordinada a él. La Iglesia no es la meta: solamente al final, cuando todo esté reunido de nuevo, Dios será a través de Jesucristo todo en todo (cf. 1 Cor 15,28).

Esta visión bíblica de la unidad de la humanidad en un único plan salvífico divino fue con mucha frecuencia asumida y reflexionada profundamente por los padres de la Iglesia[22]. De la tradición teológica posterior recordaremos sobre todo la obra de Nicolás de Cusa *De pace fidei*, donde se habla de una *religio in rituum varietate*, «una sola religión en diversidad de ritos». Por último, esta visión bíblica ha sido renovada por el Vaticano II. También el Concilio habla de un único plan salvífico, que une a todos los seres humanos en una gran comunidad, ordenándolos conjuntamente hacia Dios como meta última[23]. De ahí que reconozca una oculta presencia de Dios entre los pueblos[24]; las semillas de la palabra se encuentran por doquier[25]. Jesucristo, la palabra de Dios encarnada, es, por eso, clave, centro y meta de la única historia de la humanidad[26]; él es el punto hacia el que convergen todos los esfuerzos de la historia y la cultura, el alfa y la omega[27]. Así, en él se le revela al hombre no solo Dios, sino también el hombre mismo, y se ilumina el enigma del sufrimiento y la muerte, que al margen de su evangelio nos abruma[28]. En la visión del Concilio, la Iglesia es signo e instrumento de la unidad con Dios y entre los seres humanos[29]; es el *universale salutis sacramentum*, «sacramento universal de salvación»[30]. Con ocasión del «acontecimiento de Asís» e interpretándolo, el papa Juan Pablo II ha recordado recientemente esta visión universal basada en el único plan divino de salvación[31].

Esta grandiosa visión dista mucho del modelo sobrenaturalista de comprensión que Troeltsch reprochaba a la teología. Y es que en ella la única historia no es dividida en una historia natural para los días laborables y otra historia sobrenatural para los

domingos y festivos, a la que luego se le da el nombre de historia de la salvación. La visión bíblica se diferencia asimismo, sin embargo, del modelo idealista-trascendental de comprensión, criticado igualmente por Troeltsch, tal como se encuentra en Gotthold Ephraim Lessing, Immanuel Kant, Johann Gottfried Herder, Friedrich Schleiermacher y, en forma máximamente consumada, en Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Según este modelo, el cristianismo es la religión absoluta (un concepto extraño a la Biblia y a la tradición teológica)[32], porque en él alcanza su realización plena el principio ontológico general de la historia. Según la Biblia, el cristianismo no tiene que ver con una idea o un principio, sino con la persona singular de Jesucristo, en el que el designio salvífico libre y universal de Dios se ha realizado de una vez por todas. Por lo tanto, la universalidad cristiana es históricamente personal; encuentra su cumplimiento en la historia singular de Jesucristo.

Precisamente en este punto comienza, sin embargo, la confrontación con otras pretensiones de universalidad. Estas surgieron abstrayendo del carácter concretamente histórico e indeduciblemente gratuito, o sea, personal de la universalidad cristianamente entendida, que es sistematizada de un modo abstracto y, con ello, secularizada. Así se llegó sobre todo a dos pujantes contraproyectos y a dos retos, frente a los cuales debe acreditarse hoy el cristianismo de un modo especial.

Está, por un lado, el giro marxista de la hegeliana filosofía idealista de la historia y sus transformaciones en un proyecto de historia utópico materialista y orientado a la praxis que quiere obrar la unidad de la humanidad, entendida como especie y colectivo, desde abajo mediante lucha y con violencia. Esta utopía puede heredar del cristianismo, como en el caso de Ernst Bloch, sus potenciales utópicos y tratar luego de imponerlos, allí donde accede al poder, en contra del cristianismo y bajo represión y persecución de la Iglesia. Este intento ha perdido entretanto, a causa de sus rasgos misantrópicos, violentos y totalitarios, gran parte de su pasajero poder de fascinación. Tanto más perentorio deviene el reto planteado por un contraproyecto que se presenta como marcadamente tolerante y no violento por principio: una religiosidad asiática renovada por el encuentro con Occidente y las tradiciones cristianas secularizadas de la filosofía occidental. Puede entender [*begreifen*] y englobar [*umgreifen*] a todas las religiones como formas particulares de lo divino suprapersonal, incomprensible, definible tan solo negativamente, innominado, omnideterminante. Esta idea de una unidad suprapersonal por principio no violenta que se sustrae a toda objetivación, pero también a toda fijación dogmática, ejerce hoy una gran fascinación incluso en el mundo occidental, en la medida en que en este parece decaer el atractivo del cristianismo[33]. En el encuentro con Asia, el continente en el que el cristianismo sigue siendo en conjunto una minoría insignificante, radica con toda probabilidad el gran reto para el cristianismo del futuro.

En este encuentro con el marxismo, por un lado, y con la espiritualidad asiática, por otro, está en juego de modo muy diverso nada más ni nada menos que la esencia, la dignidad y la relevancia de la persona dentro de la única humanidad en el marco del único plan salvífico de Dios. Sobre todo el encuentro con Asia debe ayudarnos a clarificar y profundizar nuestra visión cristiana. Ahí radica la oportunidad o, mejor, el

kairós de este encuentro. Sin embargo, nos encontramos tan solo al principio de él, por lo que en lo que sigue no podemos presentar más que algunas primeras reflexiones.

IV. Unidad dialógica del cristianismo con las religiones

¿Cómo debe pensarse, pues, la unidad de las religiones dentro del único plan salvífico de Dios? ¿Cómo mera adición y adaptación o como mezcla, armonización, fusión? Es evidente que ninguno de estos términos es suficiente, ni siquiera por aproximación, para expresar adecuadamente la relación entre el cristianismo y las religiones en su tendencia exclusiva e inclusiva a la vez. Lo que buscamos es un camino que esté más allá de la mezcla y la fusión, por un lado, y de la acomodación meramente exterior, con intención pedagógica o incluso solo táctica, por otro.

Un primer enfoque, teológicamente todavía provisional, para responder a esta pregunta consiste en una determinación más precisa de la esencia dialógica de la persona[34]. Sin pretensión alguna de ofrecer un análisis ni siquiera aproximadamente exhaustivo, cabe afirmar –partiendo de la definición clásica de persona– que a la esencia de la persona le son inherentes, por una parte, la singularidad y la irreversibilidad, así como una independencia y autonomía que se sustrae a toda subsunción en algo universal y se resiste a toda sistematización. Por otra parte, dada su naturaleza espiritual, la persona no constituye una mónada incomunicada; es, como dice la tradición, en cierto modo todo (*quodammodo omnia*) o está, como dice la antropología moderna, «abierta al mundo» de un modo por principio ilimitado; es existencia, ser-ahí [*Da-sein*], porque en ella se hace presente de alguna manera el todo de la realidad (Martin Heidegger). Así, es singular y universal a un tiempo. De ahí que la persona no encuentre su realización cerrándose egoístamente en sí misma ni erigiéndose autoritariamente en medida de todas las cosas, sino superando su angustia existencial, desasiéndose de sí misma, abriéndose a los otros y a lo otro. En tal abnegada solicitud no se pierde a sí misma; antes al contrario, solo en ella alcanza su realización, su cumplimiento. Encuentra su identidad en y a través de la relacionalidad. Dicho más llanamente: el sentido del ser personal es el amor, cuya esencia consiste en que, en tanto en cuanto une y vincula, no absorbe ni acapara al otro, sino que lo libera para que viva su propio ser, reconociéndolo en su alteridad, y en que, a la inversa, cabalmente en la medida en que se entrega con abnegación, encuentra su verdadero yo.

A buen seguro, las religiones, como formaciones socioculturales, solo se pueden comparar con personas por analogía. Pero también ellas únicamente encuentran al cabo su identidad abriéndose a otros. En efecto, a causa de su referencia a Dios o a lo divino como la realidad que todo lo determina, a las religiones les son inherentes una tendencia y un dinamismo hacia lo uno y el todo. Las religiones son proclives de un modo especial a no cerrarse estáticamente en sí mismas, sino a trascender su respectiva particularidad, ser dinámicas y flexibles y desplegar fuerza de asimilación e integración. Con todo, no deben oprimir ni erradicar con actitud imperialista a las otras religiones, ni tampoco dominarlas con rigor centralista. Desde el punto de vista humano, el ideal es más bien un

diálogo policéntrico entre las religiones[35].

Desde el punto de vista teológico, la clave para pensar la unidad de la historia de las religiones es, en último término, solo Jesucristo o, más exactamente, la unidad entre Dios y el ser humano que, según convicción cristiana, se ha dado de modo singular y no sobrepujable ya en Jesucristo. Como es sabido, la tradición cristiana plasmó en el cuarto concilio ecuménico, el de Calcedonia (451), la unidad de la divinidad y la humanidad en Jesucristo en la fórmula que reconoce «a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación»[36]. En este contexto, Adolf von Harnack habló de cuatro determinaciones áridas, negativas y profundamente irreligiosas que prescinden del cálido contenido concreto. Pues, a su juicio, el misterio verdadero radica en la unificación ontológica[37]. Hoy sabemos, sin embargo, que la Iglesia antigua, con estas determinaciones, asumió una terminología neoplatónica sumamente reflexionada, con el fin de expresar el entrelazamiento, más aún, la unión real del Logos eterno en y con la humanidad de Jesús sin perjuicio de la ineliminable diferencia cualitativa entre Dios y el hombre[38]. Por consiguiente, aquí debe pensarse una mediación entre ambos aspectos que no implique yuxtaposición extrínseca (peligro nestoriano) ni mezcla intrínseca (tendencia monofisita), sino tanto unidad en la permanente diferencia como diferencia en la unidad y a causa de la unidad.

Tal unidad, que se entrega y comunica por entero y sin reservas, sin absorber ni acaparar al otro, sino más bien liberándolo y realizándolo, constituye, tal como hemos visto, la esencia del amor. El amor es, justo en su abnegación y su autovaciamiento, la realización de la persona; está cabe sí mismo en la medida en que se autotrasciende y está cabe el otro. Tal amor se realiza de modo singular y no sobrepujable en Jesucristo. En la medida en que Jesús, en su entrega y obediencia, deviene por completo pobre y vacío, concede espacio a Dios y a la plenitud de su amor oferente[39]. De este modo en él se revela en último término Dios mismo como amor que se comunica (cf. 1 Jn 4,8.16) y cuyo carácter absoluto se manifiesta en el autovaciamiento (cf. Flp 2,7)[40]. La doctrina cristiana de la Trinidad es, en el fondo, el intento balbuceante de expresar confesional, pero también conceptualmente este amor que Dios mismo es y que, justo porque lo es, también otorga. Esta unidad trinitaria es unidad en diversidad permanente y diversidad en la unidad. Como unidad dialógica, es prototipo y medida del encuentro cristiano con las religiones. Constituye la más profunda fundamentación para una relación dialógica del cristianismo y las religiones[41].

Esta relación dialógica implica despedirse de los grandes proyectos monológicos previos. Estos, o bien defendían el absolutismo, asociado por regla general a un violento imperialismo de una determinada religión, que se creía más allá de toda condicionalidad y entretejimiento históricos, de toda referencia a otros y dependencia de ellos; o bien buscaban refugio en un relativismo escépticamente tolerante que asignaba a todas las religiones partes y aspectos de una verdad que se sustrae a toda fijación, de suerte que todos, cada cual a su manera, pueden alcanzar la dicha.

Al cristianismo le es extraño tal relativismo no vinculante; en virtud de su profesión de fe en Jesucristo como autorrevelación escatológica de Dios se entiende a sí mismo

como la religión verdadera[42]; sin embargo, añade claramente, al menos en la actualidad, que esta verdad no eleva su pretensión más que por la fuerza de la verdad en la propia conciencia, de modo que la fe es, por esencia, un acto libre del ser humano que excluye toda coacción[43]. A esto hay que añadir además que el discurso de la absolutez del cristianismo no forma parte del vocabulario teológico tradicional[44]; teológicamente resulta incluso en extremo equívoco y engañoso. En efecto, el cristianismo se entiende a sí mismo como una religión histórica; está fundado en una revelación histórica acaecida de una vez para siempre y culminada en Jesucristo, y esta revelación permanentemente normativa se interpreta y despliega a su vez en la historia y en el encuentro con los retos históricos cambiantes, en diálogo con las distintas culturas y religiones. En la historia, la pretensión escatológica del cristianismo solo puede hacerse dialógicamente, en un *colloquium salutis* universal[45].

V. Tres puntos de vista para el diálogo del cristianismo con las religiones

Antes de definir de nuevo con más detalle, para concluir, la unidad dialógica entre el cristianismo y las religiones, conviene concretar un poco lo dicho hasta ahora. De manera algo formalizadora y esquemática, la relación del cristianismo con las religiones puede definirse de un triple modo:

1. La *relación positiva* entre el cristianismo y las religiones: el cristianismo afirma todo lo que en las otras religiones hay de verdadero y santo[46], y a través de ello aprende a entenderse a sí mismo y a realizarse mejor y más profundamente. Podemos incluso ir un paso más allá y afirmar: el cristianismo reconoce la legítima autonomía de la cultura, de la que también forma parte la religión[47]. Y ello significa asimismo que reconoce la independencia relativa, el derecho propio y la singularidad específica de toda cultura y religión. Sabe que no está atado de manera exclusiva e indisoluble a ninguna cultura en particular[48]; antes bien, su misión consiste en implantarse y enraizarse en las riquezas culturales de todos los pueblos[49]. Solo por la vía de tan abarcadora inculturación, que es bastante más que una adaptación externa, puede la Iglesia realizar plenamente de forma concreta la catolicidad que le es propia. Solamente alcanzará su plenitud cuando haya recolectado las riquezas culturales y religiosas de todos los pueblos.

2. La *relación crítica* entre el cristianismo y las religiones: si, en vez de idealizarlas de un modo ingenuamente romántico, se las toma como de hecho existen, las religiones con frecuencia son –por lo demás igual que el cristianismo– mezclas terribles de lo sublime y lo sagrado, de lo verdadero, lo bueno y lo bello, con el error, la mentira, la represión y la superstición, con depravaciones y demonizaciones de lo divino. En aras de la santidad de Dios y la dignidad del hombre, precisan de purificación. No se las puede legitimar y canonizar cristianamente sin más; deben ser sometidas al juicio del problema de la verdad y abordadas desde un discurso racional. Hay que plantear, pues, la pregunta por la religión verdadera. En ello también se dirigen, por supuesto, interpelaciones críticas al cristianismo y a su manifestación concreta, primordialmente europeo-

norteamericana. Esta es, sin duda, corresponsable así del surgimiento del ateísmo y el secularismo moderno[50] como de las injusticias existentes en nuestro mundo. La manera en parte vehemente en que las religiones e Iglesias no europeas nos ponen delante el espejo debe ser para nosotros ocasión para la conversión activa. En consecuencia, cuando se habla de diálogo entre el cristianismo y las religiones, no se han de abrigar sueños de armonía, quizá bellos, pero ingenuos. El diálogo con las religiones transcurrirá más bien, dada la esencia misma del asunto, de forma en extremo conflictiva. Solamente a través de tales conflictos puede propiciar el encuentro interreligioso la liberación de todas las partes.

3. La *relación creadora, más aún, recreadora* entre el cristianismo y las religiones: el cristianismo, que confiesa que en Jesús acontece la plenitud de la verdad y la vida, está convencido de que aún tiene que llevar a las otras religiones la plenitud de la verdad y la riqueza propias de estas. Solo Jesucristo es la respuesta plena y definitiva al interrogante que el ser humano mismo es[51]. Así, toda religión que interactúa con el cristianismo, como toda persona que se hace bautizar, experimenta una transformación creadora, un nuevo nacimiento. Este lleva, a través de la muerte de la vida antigua, a la resurrección a una vida nueva, que no niega la antigua ni sus valores, sino que más bien los purifica y los conduce a un cumplimiento imprevisto. A la inversa, la Iglesia cristiana no se expande sin más a través del diálogo con las religiones, ni siquiera cuando desemboca en la comunicación y aceptación de la fe cristiana; el cristianismo no es, ni en el diálogo ni en el acontecer de la misión, un artículo de exportación. Esto vale también cuando el cristianismo, por desgracia, se entiende a sí mismo de esta manera y practica la misión en consonancia con ello, como, por desgracia, con frecuencia ha ocurrido a lo largo de la historia de la misión. Correctamente entendida, la misión no es una expansión, sino una nueva implantación de la Iglesia[52], en la que acaece una verdadera eclesiogénesis[53]. En ella, el Espíritu Santo se encarga –según un bello dicho de Ireneo de Lyon– de actualizar de forma siempre nueva a Jesucristo en su novedad[54]. Surgen Iglesias jóvenes, que rejuvenecen a la Iglesia en conjunto y le imprimen un nuevo dinamismo. No hay por qué callar que ello plantea también nuevos problemas para la unidad de la Iglesia. Pero la abundancia de tensiones es expresión de vida; la diversidad es expresión de riqueza, plenitud y verdadera catolicidad. Solo en virtud de tal catolicidad puede la Iglesia ser en sentido pleno fermento y sacramento, es decir, signo e instrumento de la humanidad nueva, como ella misma se definió en el Vaticano II[55].

Si se entiende el diálogo con las religiones de este triple modo, es posible desbloquear en primer lugar toda una serie de cuestiones en las que el debate se halla actualmente estancado. Esto vale sobre todo para la relación entre diálogo y misión, que muchas personas consideran problemática. De hecho, el diálogo con las religiones reclamado por el Vaticano II ha conducido a la misión cristiana a una grave crisis de legitimación[56]. El diálogo no puede ser, desde luego, una táctica misionera encubierta y velada. El diálogo respeta más bien la libertad del otro; acepta al otro en su alteridad y lo libera para que pueda vivirla. Quien quiera conversar con otro debe contenerse; no

puede pretender persuadir, acaparar ni, menos aún, sorprender al otro. Sin embargo, diálogo y misión no se contraponen. En efecto, el diálogo verdadero no solo desea comunicar algo al otro; en último término, el amor se comunica a sí mismo. De ahí que no quiera privar al otro precisamente de aquello que para él es lo más querido, lo máximo: el amor de Dios en Jesucristo. El amor es lo que nos impele al anuncio (cf. 2 Cor 5,14). Así, siempre que el otro acepte esto libremente, el cristiano quiere comunicar en el diálogo también su ser cristiano y hacer partícipe al otro de las riquezas de Jesucristo, que no hemos recibido como propiedad privada, sino como regalo para los demás, como don para transmitir.

Tal diálogo que se comunica a sí mismo no es una calle de sentido único, sino un dar y recibir recíproco. Con ello tocamos aquí un segundo punto delicado. Pues a menudo se plantea la pregunta de si un cristiano o la Iglesia misma, convencidos de haber recibido en Jesucristo la plenitud de la verdad, están aún en condiciones de participar en un diálogo de búsqueda conjunta de la verdad. ¿Es capaz el cristiano, es capaz la Iglesia de dialogar? ¿Están abiertos a aprender algo, a ser corregidos? Que, de hecho, con frecuencia no lo han sido ni lo son es cierto y deplorable a la par. Así y todo, la pregunta es si pueden serlo por principio manteniendo su autocomprensión. Y la respuesta reza que, justo en aras de su pretensión, deben estar abiertos. Pues ni la Iglesia ni, menos aún, el cristiano individual pueden agotar jamás la plenitud de la verdad, que no es la Iglesia, sino Jesucristo. Cabalmente si el único plan salvífico de Dios se realiza en Jesucristo, el cristiano debe contar con que en el encuentro con las demás religiones se le evidenciarán aspectos de la única verdad vinculante para todos que hasta entonces habían permanecido ocultos para él y que en adelante le permitirán crecer y madurar en la percepción de las riquezas de la revelación de Dios en Jesucristo (cf. Ef 4,13.15). Así, el diálogo con las religiones contribuirá hoy a dilatar, revitalizar y hacer más profundas las constreñidas y con frecuencia encostradas perspectivas del cristianismo europeo.

VI. Realización simbólica de la unidad dialógica

El concepto de una unidad dialógica de las religiones tiene en sí algo de promisorio y esperanzador. Pero es todo lo contrario de entusiasta y utópico. En efecto, rechaza las grandes concepciones antiguas y los proyectos monológicos de unidad, tomándose en serio la diversidad histórica de las religiones, más aún, el antagonismo entre ellas. Tal realismo se corresponde por completo con la comprensión cristiana de la unidad de la humanidad. Es convicción cristiana que en Jesucristo esta unidad ha irrumpido en la historia y ha quedado fundamentada de una vez para siempre. La realización plena y universal de la unidad y la paz entre los pueblos continúa siendo, sin embargo, una esperanza que no se cumplirá, que no se hará realidad hasta el final de los tiempos, cuando Dios «sea todo en todo» (1 Cor 15,28). Intrahistóricamente solo son posibles anticipaciones simbólicas de esta paz universal y definitiva.

En este sentido, para el cristianismo la unidad no es, a despecho de toda la diversidad, en último término ineliminable, una idea vacía y una mera visión para el

futuro. Es ya ahora, de un modo oculto, perceptible únicamente para la fe, una realidad incipiente. La única Sabiduría y el único Espíritu de Dios, que, según convicción cristiana, actúan mucho más allá de los límites institucionales de la Iglesia, están ya ahora activos en medio de todos los pueblos y culturas. Así, como dice Agustín, no se trata solo de que muchos que aparentemente están dentro de la Iglesia se hallen en realidad fuera de ella; también hay muchos que aparentemente están fuera pero en realidad se hallan dentro de ella[57]. Ni la pertenencia a la Iglesia visible es una garantía para la salvación, ni los no cristianos están excluidos de la posibilidad de salvación. El designio salvífico de Dios y su oferta de salvación en Jesucristo son universales[58]. Así, a juicio del Aquinate, Jesucristo es ya ahora, de modo institucionalmente no comprensible y diverso en los detalles, cabeza de toda la humanidad[59].

Sin embargo, de esta tesis teológicamente incontrovertible de que el Espíritu de Dios actúa de manera oculta en todos los pueblos y, por ende, en todas las religiones y de que, por eso, puede ser comunicado asimismo a no cristianos no debe deducirse precipitadamente, como a menudo se hace, que también actúa *a través de* las religiones y sus ritos visibles. Eso es una falacia nefasta y lleva a una concepción universalista de la unidad que abstrae de la historia salvífica concreta y en la que todas las religiones son caminos de salvación, más aún, los caminos ordinarios de salvación, mientras que el cristianismo es relativizado como camino extraordinario de salvación[60].

Una teología cristiana de las religiones no puede partir más que del único camino concreto, bíblicamente atestiguado, que alcanza su cumplimiento en Jesucristo. Sin embargo, partiendo de ahí, sabe al mismo tiempo que esta plenitud cristológica se difracta de forma fragmentaria y provisional, también en las religiones. Para justificar esta afirmación cabe remitir a la alianza sellada por Dios con Noé, que fundamenta las religiones naturales (cf. Gn 8,21s; 9,9-17). Como representante de esa religión natural nos sale al encuentro en el Antiguo Testamento sobre todo Melquisedec, rey de Salén y sacerdote de Dios Altísimo (cf. Gn 14,17-20), que en el Nuevo Testamento aparece caracterizado como destinatario de una promesa que alcanza su cumplimiento en Jesucristo, sumo sacerdote según el orden de Melquisedec (cf. Heb 6,20–7,17). Así, la tradición teológica habla desde Agustín de sacramentos naturales[61], en los que se pone vagamente de manifiesto la estructura sacramental del orden salvífico cristiano de un modo provisional, esto es, remitiendo a Jesucristo. Pues en la medida en que estos sacramentos son expresión de una *fe implícita* en el redentor futuro[62], es decir, en la medida en que son expresión de una apertura y una obediencia a la voluntad de Dios, tal como es percibida en conciencia en cada situación concreta, en virtud de tal fe implícita les corresponde, ya según la teología tradicional, relevancia para la salvación de la persona concernida.

Así pues, la unidad oculta, perceptible solo en la fe, se visibiliza ya ahora, incoativa e indiciariamente, en diversos ritos, símbolos, nociones y conductas religiosas, etc. Las ciencias de las religiones pueden tratar de mostrar tales correspondencias y relaciones. Tarea del diálogo cristiano con las religiones es asimismo seguir en común el rastro de esos elementos de unidad ya presentes y elevarlos a conciencia. Con ello puede

contribuir a un mejor entendimiento mutuo, a una mayor estima recíproca y al intercambio de experiencias religiosas. Ello acontece en el diálogo interreligioso no solo de modo objetivamente científico, sino también existencial y prácticamente a través del testimonio vivido. En último término, tal diálogo solo es posible si quienes participan en él, además de hablar unos con otros, se abren en oración y penitencia, cada cual a su manera, al único Espíritu de la verdad y del amor, que los une a todos, y se dejan colmar por él. Por eso, el diálogo entre el cristianismo y las religiones únicamente resultará en verdad fructífero si es un acontecimiento espiritual.

Este encuentro alcanza su máxima realización histórica posible en la *ecclesia catholica* enviada a todos los pueblos y hoy presente en todos ellos. En efecto, la Iglesia se entiende a sí misma como *signum levatum in nationes*, «bandera levantada para las naciones»[63]. Está convencida de que en ella llega a su cumplimiento históricamente posible el apasionado anhelo de paz, reconciliación y unidad que albergan los hombres y los pueblos. Pues en ella deviene ya presente el acontecimiento pentecostal, en el que todos los pueblos, en el único Espíritu de Dios, escuchan y atestiguan, cada uno en su lengua, las gestas de Dios (cf. Hch 2,6-11). Por eso puede decir Agustín: «Ahora ya habla todo el cuerpo de Cristo las lenguas de todos, y en las que aún no se habla, se hablará». Y por eso hace decir a la Iglesia: «Yo estoy en las lenguas de todos; mía es la lengua griega, mía la siríaca, mía la hebrea, mía la de todas las naciones, porque estoy en unión con todas las naciones»[64]. En virtud de tal visión puede afirmarse: *Omnis gens secundum suam patriam in Ecclesia psallit auctori*, «Todo pueblo canta en la Iglesia, según su patria, al Creador»[65].

Pero tampoco la Iglesia ha recibido de su Señor la promesa de que algún día la escucharán todos los hombres vivos, o siquiera la mayoría de ellos. Tampoco ella puede manifestar y realizar aquí y allí la unidad escatológica más que prolépticamente y a modo de signo. Debe incluso contar de continuo con contradicción, impugnación y persecución. Así, recorre su camino de peregrinación hacia todas las naciones no en la forma del triunfador, sino en la forma externa de siervo, «entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios»[66].

El concepto de una unidad dialógica con las religiones está determinado por este realismo cristiano. Por eso está a salvo del peligro y la tentación de un sincretismo liberal. Pues ni el amor ni la verdad difuminan las diferencias. «Unidad dialógica» significa unidad en la diferencia. Está sostenida por el amor, que se alegra de la verdad y que todo lo aguanta, todo lo espera, todo lo soporta y, cabalmente así, nunca acaba y siempre permanece (cf. 1 Cor 13,6-8). Justo en tal amor resistente y, no obstante, esperanzado se adentra y actúa simbólicamente en la historia, ya ahora, la unidad escatológica plena, que allí deviene signo e instrumento de la paz y la reconciliación.

---

[1] NA 2.

[2] Por la parte católica, junto a los trabajos más antiguos de O. Karrer, H. de Lubac, T. Ohm, J. Neuner y J. A. Cuttat, hay que remitir sobre todo a las contribuciones recientes de K. Rahner, B. Welte, R. Panikkar, H. R. Schlette y H. Waldenfels; por la parte evangélica, tras las unilateralidades de la teología dialéctica, hay que

mencionar en primer lugar a P. Tillich, E. Benz, W. Pannenberg y H. Bürkle. Cf. el balance que, con vistas a un desarrollo crítico, traza M. SECKLER, «Theologie der Religionen mit Fragezeichen»: ThQ 166 (1986), 164-184 (con bibliografía). No se deben olvidar, como alternativa al enfoque trascendental de K. Rahner y sus discípulos, las contribuciones de J. Ratzinger y H. U. von Balthasar. Véase también W. STROLZ y H. WALDENFELS (eds.), *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen* (QD 98), Freiburg i.Br. 1983 (con bibliografía). Como presentaciones globales hay que mencionar: F. KÖNIG (ed.), *Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte*, 3 vols., Wien 1961[2] [trad. esp.: *Cristo y las religiones de la tierra*, 3 vols., BAC, Madrid 1960] E. BRUNNER-TRAUT (ed.), *Die fünf großen Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum, Christentum* (Herbü 488), Freiburg i.Br. 1974 (1983[13]); H. KÜNG et al., *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, München/Zürich 1984 [trad. esp.: *El cristianismo y las grandes religiones*, Europa, Madrid 1987]; véase además A. BSTEH et al. (eds.), *Beiträge zur Religionstheologie*, 9 vols., Mödling 1976-1999.

[3] Cf. O. SCHATZ (ed.), *Hat die Religion Zukunft?*, Graz 1971; W. OELMÜLLER (ed.), *Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen* (KRP 1), Paderborn 1984; ÍD. (ed.), *Wahrheitsansprüche der Religion heute* (KRP 2), Paderborn 1986; P. KOSLOWSKI (ed.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien* (Civitas-Resultate 8), Tübingen 1985; W. PANNENBERG (ed.), *Sind wir von Natur aus religiös?*, Düsseldorf 1986. Hay que remitir también a la reciente rehabilitación del mito en la psicología y la sociología, al igual que en la ciencia de la literatura y en la filosofía, algo sorprendente después del debate sobre la desmitologización que se desarrolló desde la década de 1950 hasta comienzos de los años 70. Al respecto, cf. entre otros L. KOLAKOWSKI, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, München 19843 [trad. esp.: *La presencia del mito*, Cátedra, Madrid 1990]; H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 1979 [trad. esp.: *Trabajo sobre el mito*, Paidós, Barcelona 2003]; K. HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985. La confrontación teológica más exhaustiva con estas nuevas corrientes se encuentra en W. PANNENBERG, *Christentum und Mythos. Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung*, Gütersloh 1972. Teológicamente problemáticas resultan, cabalmente en este sentido, las numerosas publicaciones de E. Drewermann: por su psicologizante modo de presentación, que coloca todo ahistóricamente en el mismo plano, llevan a la relativización de la pregunta por la verdad y a la nivelación de la concepción cristiana de revelación.

[4] Para las dificultades para determinar la esencia de la religión y los distintos enfoques para hacerlo, cf. P. ANTES, «Religion in den Theorien der Religionswissenschaft», en HFTh 1, 34-56.

[5] Al respecto, cf. M. SECKLER, «Theologie – Religionsphilosophie – Religionswissenschaft», en Íd., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Freiburg i.Br. 1980, 26-41.

[6] Tal determinación dialógica de la relación fue preparada magisterialmente primero por PABLO VI en su encíclica inaugural, *Ecclesiam suam*, de 6 de agosto de 1964, en concreto en los nos. 99s (cf. AAS 56 [1964], 654s), y luego desarrollada por el CONCILIO VATICANO II en la declaración *Nostra aetate* sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas. Véase también la declaración conciliar *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa y, sobre todo, el decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia.

[7] Cf. H. GESE, «Natus ex virgine», en Íd., *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (BEvT 64), München 1974, 130-146.

[8] Para lo que sigue, cf. P. STOCKMEIER, *Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike*, Düsseldorf 1983.

[9] Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Magn*. 10, 1-3 (PG 5, 769-772); *Philad*. 6, 1 (PG 5, 701).

[10] Cf. TERTULIANO, *Praescr*. VII, 9 (CCL 1, 193).

[11] Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Or*. IV, 103 (PG 35, 637).

[12] Cf. A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, vol. 1: *Die Mission in Wort und Tat*, Leipzig 19244, 259-289; P. STOCKMEIER, *Glaube und Kultur* (cf. *supra*, nota 8), 75.

[13] Cf. P. STOCKMEIER, *Glaube und Kultur* (cf. *supra*, nota 8), 80-84. Para el reproche de ateísmo, véase además A. VON HARNACK, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten* (TU 28), Leipzig

1905; N. BROX, «Zum Vorwurf des Atheismus gegen die alte Kirche»: TrThZ 75 (1966), 274-282.

[14] Cf. P. STOCKMEIER, *Glaube und Kultur* (cf. *supra*, nota 8), 85ss.

[15] Cf. JUSTINO MÁRTIR, *1 Apol*. 8 (PG 6, 337); ÍD., *2 Apol*. 8.10.13 (PG 6, 457ss).

[16] Cf. ÍD., 2 *Apol*. 13 (PG 6, 465).

[17] EUSEBIO DE CESAREA, *H.e*. I, 4 (PG 20, 80).

[18] Cf. A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (cf. *supra*, nota 12), 325.

[19] Característico de esta orientación es K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* 1/2, Zürich 1948, § 17: «Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion» [La revelación divina, superación de la religión], donde la religión es caracterizada como un intento obstinado y arbitrario del ser humano de autojustificarse, como manifestación de falta de fe y asunto del hombre impío, como idolatría y fábrica de ídolos.

[20] Cf. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr*. (WUNT 10), Tübingen 1973[2], 330-357, espec. 330s y 353-357.

[21] Cf. *ibid*., 247, 253, 287ss y 307-318. Al respecto, véase W. KASPER, «La presencia de Dios en Jesucristo: Reflexiones preliminares sobre una cristología sapiencial», incluido en el presente volumen, 325-347.

[22] Al respecto, cf. sobre todo H. DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 23-73 y 216-267 [trad. esp. del orig. francés: *Catolicismo: Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988].

[23] Cf. NA 1; véase también AG 2s y AA 5.

[24] Cf. AG 9.

[25] Cf. *ibid*., 11.

[26] Cf. GS 10.

[27] Cf. *ibid*., 45.

[28] Cf. *ibid*., 22.

[29] Cf. LG 1; GS 42 y *passim*.

[30] LG 48; GS 45; AG 1.

[31] Cit. en *L'Osservatore Romano*, ed. alemana, 2 de enero de 1987, 1.

[32] Cf. W. KASPER (ed.), *Absolutheit des Christentums* (QD 79), Freiburg i.Br. 1977, espec. el artículo de K. LEHMANN, «Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem», 13-38.

[33] Al respecto, cf. J. A. CUTTAT, *Asiatische Gottheit – Christlicher Gott. Die Spiritualität der beiden Hemisphären* (SlgHorNF 4), Einsiedeln s.f.; H. WALDENFELS, *Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog*, Mainz 1982.

[34] Para el concepto de persona, cf. J. RATZINGER, «Zum Personverständnis in der Theologie», en Íd., *Dogma und Verkündigung*, München 1977[3], 201-220 [trad. esp.: «Sobre el concepto de persona en la teología», en Íd., *Palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1975, 165-180]; W. KASPER, *Jesús el Cristo* (OCWK 3), Sal Terrae, Santander 2013, 355-367; ÍD., «Offenbarung und Geheimnis. Vom christlichen Gottesverständnis», en A. Bsteh (ed.), *Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus* (BzR 4), Mödling 1984, 219-232, reimpr. en W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 137-148 [trad. esp.: «Revelación y misterio», en Íd., *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 187-203].

[35] Para la convergencia dinámica de las religiones, cf. R. PANIKKAR, *Religionen und die Religion*, München 1965, 128-151 [trad. esp. del orig. italiano: «Religión y religiones», en Íd., *Obras completas*, vol. II: *Religión y religiones*, Herder, Barcelona 2015].

[36] DH 302.

[37] Cf. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 2, Tübingen 1909[4] (reimpr. 1964), 397.

[38] Cf. L. ABRAMOWSKI, *Drei christologische Untersuchungen* (BZNW 45), Berlin 1981; W. KASPER, «"Uno de la Trinidad…": Nueva fundamentación de una cristología espiritual en la perspectiva de la teología trinitaria», incluido en el presente volumen, 297-317, aquí 307s.

[39] Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo* (cf. *supra*, nota 34), 173; ÍD., «"Uno de la Trinidad…"» (cf. *supra*, nota

38), 313ss.

[40] Para este enfoque de un diálogo entre el cristianismo y la religiosidad asiática, en especial el budismo, sobre personalidad y universalidad, cf. H. WALDENFELS, *Faszination des Buddhismus* (cf. *supra*, nota 33), 42-55, donde Waldenfels muestra de manera imponente que la concepción cristiana –más en concreto, cristológica y kenótica– de la unidad puede hacer suya y llevar a su cumplimiento la aspiración legítima de la concepción asiática de la unidad. En sentido análogo, véase H. DUMOULIN, *Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung* (Herbü 642), Freiburg i.Br. 1978, 145s [trad. esp.: *Encuentro con el budismo*, Herder, Barcelona 2009].

[41] Para el rasgo kenótico fundamental de la comunicación verdadera, cf. H. WALDENFELS, *Faszination des Buddhismus* (cf. *supra*, nota 33), 138-151.

[42] Cf. DH 1.

[43] Cf. *ibid*., 1 y 10.

[44] Cf. *supra*, nota 32.

[45] Desde otros fundamentos teológicos, W. C. SMITH, *Towards a World Theology. Faith and Comparative History of Religion*, London 1981, describe de forma gráfica esta nueva visión de una unidad históricamente procesual y dialógica de las religiones en su pluralidad.

[46] Cf. NA 2.

[47] Cf. GS 59.

[48] Cf. *ibid*., 42 y 58.

[49] Cf. AG 10 y 15.

[50] Cf. GS 19.

[51] Cf. *ibid*., 21s.

[52] Cf. AG 6, 10, 15 y *passim*.

[53] El término «eclesiogénesis» lo tomo de L. BOFF, *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika*, Mainz 19802 [trad. esp. del orig. portugués: *Eclesiogénesis: Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1986[5]], quien, sin embargo, desarrolla este concepto en otro contexto.

[54] Cf. IRENEO DE LYON, *Adv. haer*. 3, 17, 1 (PG 7, 929); 3, 24, 1 (PG 7, 966).

[55] Cf. LG 1 y *passim*; al respecto, cf. W. KASPER, «Reflexiones sobre la teología de la misión», en Íd., *La Iglesia de Jesucristo* (OCWK 11), Sal Terrae, Santander 2013, 370-393.

[56] Al respecto, cf. G. COLLET, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion* (TTS 24), Mainz 1984.

[57] Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *In Joh* 3, 4 (PL 35, 1999); ÍD., *In Ps* 106, 14 (CCL 40, 1581); ÍD., *Bapt*. 4, 2-4 (PL 43, 155s); 5, 27 (PL 43, 196).

[58] Esto podría haber quedado definitivamente clarificado por el Concilio Vaticano II frente a algunos reduccionismos; cf. LG 14-16. Por eso, no se puede sino asentir a lo que K. Rahner pretende decir con el concepto de «cristianos anónimos», aun cuando se juzgue desafortunada la terminología empleada para ello. El nombre «cristiano» está vinculado, desde su origen en Hch 11,26, a la profesión pública de fe y al hecho de ser conocido uno públicamente como cristiano, por lo que, por origen y esencia, es inconciliable con el anonimato. Cf. el volumen dedicado a este tema: E. KLINGER (ed.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche* (QD 73), Freiburg i.Br. 1976.

[59] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th*. III q. 8 a. 3; al respecto, cf. M. SECKLER, «Das Haupt aller Menschen. Zur Auslegung eines Thomastextes», en J. Schöller (ed.), *Virtus politica* (FS A. Hufnagel), Stuttgart 1974, 107-125.

[60] Al respecto, cf. la crítica a K. Rahner y H. R. Schlette, entre otros, de M. SECKLER, «Theologie der Religionen mit Fragezeichen» (cf. *supra*, nota 2), 177-179. Sin embargo, el camino de una comprensión trascendental de la revelación que, siguiendo a Rahner, emprende Seckler (cf. *ibid*., 175s) podría conducir por necesidad objetiva a la posición de K. Rahner y H. R. Schlette. En este sentido, K. Rahner es más coherente, lo que no quiere decir que materialmente esté más en lo cierto. Una argumentación histórico-salvífica concreta, como la que aquí ensayamos, evita de antemano esta aporía.

[61] Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *C. Iulian*. V, 11, 45 (PL 44, 809s); TOMÁS DE AQUINO, *S.th*. III q. 70 a. 4 ad 2; ÍD., *Quodl*. 6 a. 4 ad 1. Véase los manuales de teología dogmática: entre otros, F. DIEKAMP y K. JÜSSEN, *Katholische Dogmatik*, vol. 3, Münster 1954[12], 8s; L. OTT, *Grundriß der Katholischen Dogmatik*, Freiburg i.Br. 1970[8], 416 [trad. esp.: *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1986[7]]; J. AUER, *Kleine Katholische Dogmatik*, vol. 6, Regensburg 1971, 34 [trad. esp.: *Curso de teología dogmática*, vol. 2: *Sacramentos-eucaristía*, Herder, Barcelona 1986]; O. SEMMELROTH, «Natursakramente», en LThK2 7, 829s.

[62] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th*. ll/ll q. 1 a. 7. Al respecto, véase el comentario en la edición alemana de las obras completas de Tomás: *Thomas-Ausgabe*, vol. 15, Heidelberg 1950, 438-443.

[63] Cf. DH 3014.

[64] AGUSTÍN DE HIPONA, *In Ps* 147, 19 (CCL 40, 2156); cf. *ibid*., 44, 24 (CCL 38, 512).

[65] RÁBANO MAURO, *De Universo*, lib. 22, c. 3 (PL 111, 598).

[66] AGUSTÍN DE HIPONA, *De civ*. 18, 51, 2 (PL 41, 614), cit. según LG 8.

27

Reencarnación y cristianismo

La muerte es un problema originario [*Urproblem*] de la humanidad. Seguramente desde siempre nos hemos preguntado los seres humanos: ¿qué ocurre en la muerte?, ¿qué hay después de la muerte?, ¿termina sencillamente todo con la muerte o existe vida más allá de ella? Con la respuesta a la pregunta por la muerte se decide también la pregunta por el sentido de la vida. ¿Por qué y para qué estamos en la tierra? ¿Por qué y para qué las experiencias negativas: la injusticia, el sufrimiento y, por último, la muerte?

I. La reencarnación en las religiones no cristianas

La doctrina de la reencarnación –es decir, recorporeización y renacimiento, o también transmigración del alma (metempsícosis)– es una de las respuestas más antiguas a esta pregunta. Está presente en formas distintas en las más diversas religiones[1]. Se encuentra en muchos de los llamados pueblos naturales, en los antiguos egipcios, en los celtas y en la filosofía griega (órficos, Pitágoras, Empédocles, Platón, Plotino), en el poeta romano Virgilio y en los gnósticos cristianos, en los maniqueos y los cátaros, en la cábala judía. Sin embargo, en todas estas religiones y escuelas filosóficas, la idea de reencarnación no era más que un elemento entre otros. En cambio, en la India (hinduismo y budismo) devino un dogma que dominó la religión y el pensamiento enteros.

El denominador común de las nociones indias, bastante distintas entre sí en los detalles, es la doctrina del karma (acto, obra). Según esta, el destino de cada persona en esta vida y en la futura está determinado por la repercusión de sus actos pasados o presentes, tanto buenos como malos. La doctrina de la reencarnación es, por tanto, una doctrina de la retribución justa y la compensación expiatoria. Tras ella está la idea de justicia. Al mismo tiempo se supone que da respuesta al problema de la teodicea, o sea, de la justificación de Dios a la vista de que los buenos a menudo sufren infortunios, mientras que el mal triunfa.

II. La respuesta de la Biblia y de la Iglesia primitiva

Aunque hoy a veces se afirme lo contrario, la Biblia no conoce la reencarnación, como tampoco la conoce la Iglesia primitiva. La afirmación realizada sobre todo por Joseph

Head y Sylvia L. Cranston de que la Biblia fue censurada *a posteriori* y de que la doctrina de la reencarnación de algunos de los primeros padres de la Iglesia, como, por ejemplo, Orígenes, no fue condenada hasta el quinto concilio ecuménico, el de Constantinopla (553), carece de toda base histórica seria[2].

No pocos pasajes bíblicos se pronuncian inequívocamente en contra de la reencarnación[3]. Los primeros padres de la Iglesia polemizan con esta doctrina con cierta vehemencia, calificándola de irrisoria y absurda[4]. La opinión de que Juan el Bautista es Elías redivivo (cf. Mt 11,14; 17,12s), evidentemente extendida en tiempos de Jesús, no solo es rechazada por el Bautista mismo (cf. Jn 1,22), sino que no tiene nada que ver con la reencarnación en tanto en cuanto se trata de la expectativa de que retorne el Elías raptado al cielo. Con frecuencia se afirma que el Orígenes condenado en 533 enseñó la reencarnación. Se trata de una confusión. Es cierto que Orígenes enseñó la preexistencia de las almas, así como la posibilidad de su purificación gradual en el más allá (!) y una restauración final (apocatástasis); pero rechazó la reencarnación, al menos en sus obras tardías, como una doctrina extraña a la Sagrada Escritura y a la fe de la Iglesia[5]. Los demás padres de la Iglesia niegan que después de la muerte exista aún una posibilidad adicional de conversión, de mérito o demérito[6]. Con todo, la Iglesia católica enseña la posibilidad de una purgación pasiva ultramundana en el fuego purificador del amor divino, con el que nos encontramos en la muerte (purgatorio)[7].

A diferencia de la doctrina de la reencarnación, la respuesta del cristianismo a la pregunta por la vida después de la muerte y por la justicia de Dios no está determinada intramundanamente, sino por la esperanza en la futura resurrección corporal de los muertos y en la justicia finitemporal de Dios sobre vivos y muertos. El cristianismo no está interesado en el renacimiento en el mundo antiguo, sino en un nuevo nacimiento «desde lo alto» obrado por el Espíritu (cf. Jn 3,3.5s), en una vida nueva en el mundo nuevo, es decir, en una vida en Dios y con Dios[8]. Las ideas de una reencarnación en este mundo se tuvieron desde el principio por totalmente incompatibles con esta esperanza cristiana.

III. Doctrinas modernas de la reencarnación

Sin embargo, en la Modernidad la doctrina de la reencarnación volvió a ser presentable en sociedad a partir del clasicismo y el Romanticismo. Literatos y pensadores como, por ejemplo, Immanuel Kant, Gotthold Ephraim Lessing, Georg Christoph Lichtenberg, Johann Gottfried Herder, Johann Wolfgang von Goethe y Arthur Schopenhauer se adhirieron a ella. La antroposofía de Rudolf Steiner contribuyó mucho a su difusión. En la llamada nueva religiosidad, en el movimiento de la Nueva Era y otros parecidos, desempeña por doquier un papel importante[9]. Con frecuencia se intenta fundamentarla con argumentos empíricos, ya sea aduciendo testimonios de personas que dicen recordar una vida anterior (como hacen Edgar Cayce, Morey Bernstein y Thorwald Dethlefsen), ya sea apelando a las experiencias de moribundos (a la manera de Raymond A. Moodey y Elisabeth Kübler-Ross). Pero los fenómenos así observados, incluso aquellos que

merecen ser tomados en serio, siguen siendo ambiguos y permiten, a juicio de la mayoría de los científicos, interpretaciones del todo distintas (por ejemplo, como criptomnesia, es decir, afloramiento de contenidos de conciencia olvidados). Así, la doctrina de la reencarnación no es una teoría científicamente demostrada, sino una indemostrable convicción de fe muy extendida en la actualidad.

Sin embargo, las recientes nociones de reencarnación en modo alguno nos llevan a reflexionar en la civilización occidental –que ha devenido en gran medida superficial– sobre la antigua sabiduría de la espiritualidad oriental, a fin de aprender de ella. Antes bien, entre las nociones orientales (hindúes y budistas) de reencarnación y las occidentales modernas existe una diferencia fundamental. Para la religiosidad oriental, el ciclo de la reencarnación es algo terrible de lo que uno quiere escapar y ser liberado; la doctrina de la reencarnación está indisolublemente ligada a temas como el pecado, la expiación, la purificación y el acrisolamiento; la rueda de la reencarnación es castigo y maldición, por lo que suscita espanto y terror.

En el pensamiento occidental, por el contrario, la posibilidad de la reencarnación comporta una nueva oportunidad positiva de desarrollar todas las posibilidades humanas –para lo cual una sola vida resulta demasiado breve– y resarcirse de una vida fracasada y desperdiciada. La reencarnación no supone aquí una carga; se convierte más bien en una perspectiva tranquilizadora: seguiré existiendo. No está signada por el desasimiento de la sed de existir, sino por la autorrealización en la existencia. Incluso se enmarca en el optimismo del progreso típicamente occidental, que, una vez que dispone más o menos de todos los medios de existencia exteriores, se refiere a una dilatación intelectual de la conciencia y a una creciente irrupción de la chispa divina en el mundo y el ser humano. Así, la doctrina de la reencarnación se asocia en la actualidad con frecuencia a las teorías recientes de la evolución, que parten de un dinamismo cada vez más trascendente de autoorganización y autotransformación del universo (Fritjof Capra, Hoimar von Dithfurt) [10].

IV. Incompatibilidad entre el cristianismo y la doctrina de la reencarnación

¿Qué debemos decir como cristianos sobre esta nueva visión sincretista del mundo y de la vida? El juicio de todos los teólogos católicos es totalmente inequívoco: las nociones modernas de reencarnación no se compadecen con la esperanza cristiana en la vida nueva y eterna. No solamente contradicen pasajes concretos de la Sagrada Escritura o determinadas doctrinas dogmáticas de la Iglesia; antes bien, contrarían la idea esencial del cristianismo, por lo que están en contradicción con la totalidad de la fe cristiana[11].

Un primer argumento parte de la comprensión bíblica del tiempo y la historia. Mientras que casi todas las demás religiones se representan el tiempo y la historia con la imagen del eterno retorno y entienden todo acontecer como repetición cíclica de un comienzo primigenio, la Biblia pone el énfasis en la singularidad e irreversibilidad de la acción de Dios en la historia[12]. Sobre todo la vida, muerte y resurrección de Jesucristo ha acontecido de una vez para siempre. La categoría «una vez para siempre»,

fundamental para la Biblia, vale análogamente para la vida humana. A todo hombre se le concede un intervalo de tiempo singular. De ahí que, para llegar a ser sabio, deba contar los días (cf. Sal 81,12) y aprovechar el tiempo (cf. Ef 5,16; Col 4,5). Por eso se dice en la Carta a los Hebreos: «Animaos unos a otros cada día, mientras suena ese hoy» (Heb 3,13). Incluso se afirma con toda claridad: así como Jesucristo se ofreció una sola vez, así también «es destino humano morir una vez y después ser juzgados» (Heb 9,27s). Esta unicidad de la vida y de la muerte es la que confiere a la vida tanto su tensión como su seriedad. La vida no es un juego no vinculante; en la vida se toman decisiones definitivas. Cada instante es algo irrecuperable y singular[13].

Un segundo argumento atañe a la concepción cristiana de la unidad de cuerpo y alma. Según esta, el cuerpo y el alma no son dos realidades ensambladas y uncidas solo extrínsecamente. El alma es más bien la forma esencial del cuerpo; y el cuerpo, la forma de expresión y el símbolo real del alma[14]. Así, el ser humano es «uno en cuerpo y alma»[15]. Por eso, la esperanza cristiana más allá de la muerte no se refiere únicamente a la pervivencia del alma, sino –como implica la fe en la resurrección de la carne, es decir, del cuerpo– al hombre entero. En comparación con este pensamiento holístico, las nociones de reencarnación presentan un dualismo extremo, al que hay que plantear una doble pregunta: ¿puede garantizarse la identidad del alma o de la persona si esta aparece sucesivamente en distintas formas corporales? Y entender el cuerpo como mera funda extrínseca de la que uno al final se deshace sin más, ¿no implica una completa desvalorización del cuerpo?

El tercer y último argumento nos lleva directamente al centro de la fe cristiana. Pues el mensaje central del Evangelio es que la consumación del hombre no es obra ni mérito nuestro, sino más bien don de la gracia divina. En el cristianismo, a diferencia de en la doctrina del karma, no vale la ley del mérito y la recompensa, sino el principio de la gracia. Lo que esto significa se echa de ver en la parábola de los trabajadores en la viña. Por la bondad del dueño de la viña, también quienes han trabajado solo una hora reciben el jornal completo, al igual que quienes han soportado la carga y el calor del día entero (cf. Mt 20,1-6). Sobre todo Pablo afirma a menudo, con chispa, que no somos justificados por nuestras obras y méritos, sino por la fe en la gracia de Dios en Jesucristo (cf. Rom 3,20.28; Gal 2,16). «De balde os han salvado por la fe, no por mérito vuestro, sino por don de Dios» (Ef 2,8).

Por el contrario, la doctrina de la reencarnación es, en el fondo, una doctrina de la autorredención o la autorrealización. El cristianismo, en cambio, hace valer que el cumplimiento último del ser humano es Dios y solo Dios. Pero la comunión con Dios y la vida en Dios nunca pueden ser mérito del hombre, sino única y exclusivamente don de la gracia divina. Por eso, ni una vida ni muchas vidas son suficientes para llegar al cumplimiento, a la realización. Al final, todo es gracia.

¿Cuál es, pues, la respuesta cristiana a la pregunta planteada al principio por el sentido de la vida y la muerte? ¿Cuál es la alternativa cristiana a la doctrina de la reencarnación? La respuesta del Evangelio reza: Dios ama desde la eternidad a cada persona concreta; en Jesucristo ha dicho «sí» a cada ser humano. Ahora se trata de vivir

en esta vida desde el «sí» de Dios e interiorizarlo. Entonces, nada nos podrá separar del amor divino, ni la vida ni la muerte (cf. Rom 8,38); tanto en la vida como en la muerte pertenecemos a Jesucristo (cf. Rom 14,8). El amor divino revelado en Jesucristo es irrompible; ni la muerte marca un límite para él. En él, en el amor de Dios, estamos a salvo incluso en la muerte y más allá de ella.

---

[1] Una buena primera visión de conjunto puede encontrarse en H. VON GLASENAPP, «Seelenwanderung I», en RGG[3] 5, 1637ss; G. ADLER, *Wiedergeboren nach dem Tode? Die Idee der Reinkarnation*, Frankfurt a.M. 1977; G. ADLER y H. AICHELIN, *Reinkarnation – Seelenwanderung – Wiedergeburt. Eine religiöse Grundidee im Aufwind* (EZW 76), Stuttgart 1979; H. TORWESTEN, *Sind wir nur einmal auf Erden?*, Freiburg/Basel/Wien 1983; M. VON BRÜCK, «Reinkarnation», en LeRe, 525-531; M. C. ALBRECHT, *Reinkarnation – die tödliche Lehre*, Berlin 1988.

[2] Cf. M. C. ALBRECHT, *Reinkarnation – die tödliche Lehre* (cf. *supra*, nota 1), 41-46.

[3] Cf. 2 Sm 12,23; 14,14; Sal 78,39; Lc 23,43; Hch 17,31; 2 Cor 5,1.4.8; 6,2; Flp 1,23; Heb 9,27s.

[4] Cf. JUSTINO MÁRTIR, *1 Apol*. 8, en BKV 12, 17s; ÍD., *Diálogo con el judío Trifón* IV, 6s, en BKV 33, 8s; MINUCIO FÉLIX, *Octavio* 6, en BKV 14, 198; IRENEO DE LYON, *Adv. haer*. II, 23, 1-5, en BKV 3, 200-203; TERTULIANO, *Apol*. 48, en BKV 24, 169-176; GREGORIO DE NISA, *Macr*. 14, 1-8, en BKV 56, 300-309.

[5] Cf. ORÍGENES, *Comm. in Mt* 13, 1, vol. 1 (BGrL 18), Stuttgart 1983, 240s.

[6] Cf. 2 Clem 8, 2s, en BKV 35, 299; CIPRIANO DE CARTAGO, *Demetr*., en EnchP, 560s; ÍD., *An Antonianus*, en *ibid*., 575 y 578; HILARIO DE POITIERS, *Traktat über die Psalmen*, en *ibid*., 886s; BASILIO DE CESAREA, *Homilien* 7, 8, en *ibid*., 966; GREGORIO NACIANCENO, *Reden* 16,7, en *ibid*., 980; JUAN CRISÓSTOMO, *Homilie über die Buße* 9, en *ibid*., 1138; ÍD., *Hom. in Mt* 14, 4, en *ibid*., 1972; y *passim*.

[7] Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *Katholischer Erwachsenenkatechismus*, Kevelaer 1985, 424-426 [trad. esp.: *Catecismo católico para adultos: La fe de la Iglesia*, BAC, Madrid 1988, 468-470].

[8] Para la interpretación detallada de los enunciados escatológicos de la fe cristiana, cf. *ibid*., 399-431, espec. 404-410 y 420-422.

[9] Al respecto, cf. J. SUDBRACK, *Neue Religiosität. Herausforderung für die Christen* (TTB 168), Mainz 1987 [trad. esp.: *La nueva religiosidad: Un desafío para los cristianos*, Paulinas, Madrid 1990]; M. KEHL, *New Age oder Neuer Bund?* (TTB 176), Mainz 1988 [trad. esp.: *Nueva Era frente al cristianismo*, Herder, Barcelona 1990].

[10] Para informarse al respecto, cf. S. N. BOSSHARD, *Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht* (QD 103), Freiburg/Basel/Wien 1985, espec. 106-121. Para una confrontación crítica, cf. R. SPAEMANN, R. LÖW y P. KOSLOWSKI (eds.), *Evolutionismus und Christentum* (Civitas Resultate 9), Weinheim 1986; IkaZ 17/3 (1988) [algunos artículos están traducidos en *Communio* 10/3 (1988)].

[11] Para una breve síntesis de los argumentos más importantes, cf. *Katholischen Erwachsenenkatechismus* (cf. *supra*, nota 7), 409. En idéntico sentido se han manifestado recientemente distintos teólogos católicos: G. BACHL, *Über den Tod und das Leben danach*, Graz/Wien/Köln 1980, 241-257; G. GRESHAKE, «Seelenwanderung oder Auferstehung?», en Íd., *Gottes Heil – Glück des Menschen*, Freiburg/Basel/Wien 1983, 226-244; M. KEHL, *Eschatologie*, Würzburg 1986, 68-76 [trad. esp.: *Escatología*, Sígueme, Salamanca 1992]. Incluso un teólogo tan dispuesto a la mediación con nociones de otras religiones como H. KÜNG considera que aquí resulta «imposible una mediación intelectual y es inevitable optar» (*Ewiges Leben?*, München/Zürich 1982, 85 [trad. esp.: *¿Vida eterna?*, Trotta, Madrid 2000]).

[12] Cf. M. ELIADE, *Kosmos und Geschichte, Der Mythos der ewigen Wiederkehr* (rde 260), Düsseldorf 1966 [trad. esp. del orig. francés: *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 2011].

[13] Cf. *Katholischer Erwachsenenkatechismus* (cf. *supra*, nota 7), 401-404.

[14] Así lo afirma, siguiendo a Tomás de Aquino, el Concilio de Vienne (1312): DH 902.

[15] Cf. GS 14; véase también *Katholischer Erwachsenenkatechismus* (cf. *supra*, nota 7), 120-123.

28

El diálogo interreligioso y la historicidad de la profesión religiosa de fe

La conversación entre el cristianismo y el islam sobre los derechos humanos solo puede llevarse a cabo con sentido en el contexto más amplio del encuentro entre estas dos grandes comunidades religiosas y en el contexto del diálogo interreligioso, tan actual como acuciante en la situación en que hoy se encuentra el mundo.

Quien conozca, siquiera en cierta medida, la historia de la relación entre el islam y el cristianismo sabe que estas dos religiones tienen problemas con el diálogo entre ellas y la tolerancia mutua. La razón de tan conflictiva relación podría, paradójicamente, radicar en aquello que tienen en común y comparten también con el judaísmo, aquello que distingue a las tres religiones abrahánicas de las demás religiones: la profesión de fe en el monoteísmo. Esta profesión de fe en un Dios uno y único requiere necesariamente optar; conlleva como consecuencia eso que, de modo bastante equívoco, se denomina «pretensión de absolutez». Esta pretensión parece ser extremadamente hostil al diálogo y la tolerancia; al menos en ello se ha plasmado con frecuencia a lo largo de la historia. A las religiones politeístas esto les resulta más sencillo. Siempre tienen la posibilidad de ampliar y enriquecer su panteón de dioses con una nueva divinidad. Este camino está vedado para cristianos y musulmanes. No obstante, unos y otros –sí, también ellos, precisamente ellos– se encuentran hoy de manera acuciante y obligatoria ante la tarea de una suerte de ecumenismo de las religiones.

Nos llevaría demasiado lejos desarrollar aquí toda una teoría del diálogo interreligioso, tal como parece posible sin renunciar al monoteísmo, sino conservándolo. Al respecto, la teología actual ha sometido a debate múltiples enfoques que merecen ser tomados en serio. En el presente contexto me gustaría llamar brevemente la atención –sin pretensión alguna de exhaustividad– sobre tan solo dos aspectos.

1. El monoteísmo tiene sin duda rasgos exclusivistas. Sin embargo, en cuanto pensamos algo más detenidamente qué es lo que queremos decir cuando hacemos profesión de fe en el Dios uno, con la misma legitimidad cabe constatar también una fuerte tendencia inclusivista en el monoteísmo. En efecto, el Dios uno no es una realidad más junto a otras realidades. Es la realidad que todo lo engloba y todo lo determina, el Señor de la realidad entera y de todos los seres humanos. En consecuencia, el monoteísmo debe pensar la unidad del mundo y de la humanidad con mucho mayor rigor

y coherencia que el politeísmo, que reconoce varios fundamentos últimos de la realidad, eventualmente incluso enfrentados entre sí. Así pues, el judaísmo, el cristianismo y el islam parten, de manera en cada caso distinta, de que la fe monoteísta se plasma en ellos de la manera más pura y perfecta. Pero al menos los cristianos no pueden ni quieren negar que en todas las religiones existen huellas y fragmentos de la verdad y realidad del Dios uno; antes bien, lo afirman expresamente. Como es sabido, los padres de la Iglesia hablaron de *lógoi spermatikoì*, de semillas del único Logos.

El Vaticano II hizo suya esta forma de hablar, tendiendo con ello –sin renunciar a su propia pretensión de verdad– la base para una relación dialógica entre las religiones. Pues las religiones, si es cierto que participan de modo diverso en la única verdad, están en condiciones de comunicarse entre sí. Pueden aprender unas de otras y así, en el encuentro mutuo, ser guiadas en mayor profundidad a su propia verdad. Cabría plasmar lo que se quiere decir con esto en la fórmula dialéctica: en el diálogo recíproco, las religiones no renuncian a sí mismas; antes bien, a través de él se encuentran consigo mismas mejor y en mayor profundidad en tanto en cuanto se encuentran unas con otras.

2. De lo apuntado resulta, entre otras cosas, un punto de vista al que en este contexto concedo especial importancia. Se trata del problema de la historicidad, tan debatido como malentendido.

Para decirlo con claridad desde el principio: historicidad no debe confundirse con relativismo, como, por desgracia, a menudo ocurre. Dado su supuesto monoteísta básico, para musulmanes como para cristianos es imposible un relativismo de la verdad. Posible, más aún, necesario resulta, sin embargo, al menos desde la perspectiva cristiana, el reconocimiento de que la única verdad es percibida siempre por nosotros de modo histórico, en imágenes y conceptos históricamente condicionados, de suerte que esta verdad una podemos entenderla con mayor profundidad y riqueza en el encuentro con otras religiones. La historicidad del conocimiento de la verdad significa, por tanto, que la verdad es siempre y en todas partes, una; pero en lo concreto no flota sobre nuestras cabezas como una suerte de hipóstasis, sino que existe en el conocer, juzgar y hablar de los seres humanos, que están sujetos a las condiciones del espacio y el tiempo.

Según la concepción cristiana, esto vale también para la Sagrada Escritura. En la inspiración, Dios toma a su servicio al autor humano, con sus posibilidades históricas de conocimiento y expresión. Así, para nosotros la Sagrada Escritura es por entero palabra de Dios y, a la vez, por entero palabra humana; es palabra de Dios en y a través de la palabra humana. Esto nos permite una interpretación histórica de la Sagrada Escritura, que no suprime su carácter de palabra de Dios, sino que más bien se lo toma en serio. Pues esta comprensión de la inspiración nos permite, es más, nos obliga a traducir la palabra de Dios pronunciada de una vez para siempre a las cambiantes situaciones históricas. La teología católica denomina «tradición» a este proceso de interpretación viva y actualización siempre nueva de la palabra de Dios pronunciada de una vez por todas.

En el cristianismo, esta conciencia de la historicidad de nuestro conocimiento de la verdad solo ha alcanzado plena claridad merced al encuentro –salpicado por múltiples

conflictos, algunos de los cuales aún hoy no están del todo resueltos– con la cultura moderna. Pero se corresponde por completo con una primigenia experiencia bíblica y cristiana. En efecto, el cristianismo ha recorrido a lo largo de su historia el camino que lleva del judaísmo al espacio cultural helenístico y romano y de este a los pueblos germánicos y eslavos y hoy se expande, en un proceso rapidísimo y aún inconcluso, en los espacios culturales de África, Asia y América. En ello siempre ha asimilado de un modo tan crítico como creador lo mejor de cada cultura, acuñando así, a través de alguna que otra grave crisis, su identidad y continuidad en una rica pluralidad histórica. No solo ha existido una historia de la devoción, la liturgia y el derecho, sino también, como hoy se reconoce en general, una verdadera historia de los dogmas, que es algo más que una historia de diferentes explicaciones conceptuales. En cierto modo, la declaración del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa es el mejor ejemplo de ello.

Aquí solamente puedo apuntar todo esto, sin exponerlo en detalle. Por eso es inevitable que muchas cosas queden poco claras y equívocas. Estas sugerencias están pensadas, sin embargo, como trasfondo para el tema que aquí nos interesa en especial: el encuentro entre el islam y el cristianismo bajo el signo de la libertad religiosa. En el pasado, el encuentro entre ambas comunidades religiosas fue con mucha frecuencia en extremo conflictivo, aunque en la Edad Media, por ejemplo, también hubo interacciones muy fecundas. La escolástica medieval no habría sido posible sin la influencia profunda y perdurable de los filósofos y teólogos árabes. Habida cuenta de que el pensamiento de, por ejemplo, Tomás de Aquino continúa influyendo poderosamente en la actualidad, máxime en la teología católica, cabe afirmar que la historia vivida hasta ahora por el cristianismo debe mucho al encuentro con el islam.

Este encuentro se nos plantea hoy, por múltiples razones, de forma nueva y bastante más amplia. Nadie puede decir de antemano a dónde nos conducirá. Si se llevan a cabo con honestidad y sinceridad, los encuentros son siempre procesos abiertos. Pero lo que sí podemos decir con seguridad es que, en este encuentro, el islam y el cristianismo solamente podrán conservar sus respectivas identidades si viven un proceso interior de transformación. En la medida en que entiendan mejor y más profundamente al otro, también se entenderán mejor y más profundamente a sí mismos y, sin suprimir las diferencias, conocerán sus enunciados doctrinales bajo una nueva luz. La pregunta central será: ¿qué significa esto para la valoración de Mahoma por los cristianos y para el juicio de los musulmanes sobre Jesucristo?

Con estas dos preguntas termino ya estos fragmentarios apuntes. No tenían otro objetivo que recordar un poco el marco y la importancia de nuestro diálogo sobre la libertad religiosa. Pues salta a la vista que el encuentro fecundo entre las religiones, del que depende en parte la paz en el mundo, únicamente es posible si existe libertad tanto interior como exterior. Supone que nadie sea obligado a hablar y actuar en contra de sus convicciones religiosas, ni a vivir de un modo que no esté en conformidad con ellas. La libertad religiosa es la condición *sine qua non* para el pacífico y fecundo encuentro y cooperación de las religiones al servicio de la paz en el mundo.

29

Unicidad y universalidad de Jesucristo

I. La compleja situación de un mundo en proceso de unificación

La presente situación mundial se caracteriza por dos rasgos opuestos. Por una parte, estamos ante el fenómeno de la globalización. El mundo se ha convertido, como si dijéramos, en un *global village*, en una aldea global. No solo los flujos financieros circulan electrónicamente millones de veces a diario alrededor del globo, sino que los modernos medios de comunicación nos permiten acceder a informaciones procedentes del mundo entero. Los modernos medios de transporte llevan a personas y mercancías en horas de un extremo a otro del planeta.

Por desgracia, todo ello no ha hecho del mundo un lugar más pacífico. La globalización crea nuevas dependencias e injusticias y posibilita nuevas formas de dominio de los fuertes y poderosos. Por eso existen movimientos antiglobalización. Pues cuando se acortan las distancias entre personas de culturas distintas, afloran miedos que engendran problemas hasta llegar al odio y la violencia. Y aumentan los intereses particulares de los distintos grupos y los conflictos étnicos y culturales. Hay quien predice un *clash of civilisations*, un choque de civilizaciones (Samuel Phillips Huntington). De hecho, tal choque tiene lugar ya hoy de un modo sangriento en muchos lugares del mundo. Basta pensar en Irlanda del Norte, Ruanda, Sudán, Bosnia, Kosovo, etc.

En las llamadas sociedades desarrolladas está ocurriendo una creciente pérdida de valores y convicciones básicas comunes. En este siglo, el pluralismo se ha agudizado de forma verdaderamente explosiva en todas las esferas de la vida y del pensamiento. Se constata una diferenciación cada vez mayor de estilos de vida y ámbitos vitales, de tipos de pensamiento y sistemas de orientación, de cosmovisiones y formas de acción. La evolución llega a menudo tan lejos que incluso se cuestiona la validez universal de los derechos humanos, que trascienden pueblos y culturas; y ello, no solo en Estados gobernados autoritariamente, como es el caso de China, sino en parte incluso por pensadores occidentales, que caracterizan la reivindicación de los derechos humanos universales como expresión de un pensamiento neocolonialista eurocéntrico.

Este pluralismo afecta también a la identidad personal del individuo. La mayoría de las personas deben vivir a la vez en mundos muy diferentes. La esfera de la familia, el

mundo del trabajo y el del ocio, la esfera privada y la pública, la esfera de la economía, de la política, de la cultura, están con mucha frecuencia muy distantes unas de otras. De ahí que a menudo se llegue a una *patchwork identity*, a una identidad hecha de retazos y a un sincretismo de motivos tomados de las más diversas tradiciones religiosas y culturales, en el que, sin el menor esfuerzo de clarificación cognitiva, algunas cosas se traslapan y las suturas y rupturas en la propia vida se yuxtaponen sin ser abordadas.

El intento de encontrar en esta diversidad apenas ya abarcable un lazo unificador que mantenga todo unido parece tornarse cada vez más estéril. De ello ha extraído consecuencias la filosofía posmoderna. Conscientemente se despide del postulado de la unidad, que hasta ahora había marcado todo el pensamiento occidental. Esto comporta no solo la aceptación y tolerancia de la pluralidad, sino también una opción fundamental por el pluralismo. Así se llegó en el pensamiento posmoderno a un nuevo pluralismo cualitativo, en el que ya no existen valores y normas universales y absolutas. La razón ha devenido en sí misma plural. Verdad, humanidad y justicia existen solo en plural. De ahí que tampoco haya ya una religión única con validez universal y definitiva.

II. El pluralismo de religiones como reto teológico

Aunque el mundo siempre ha sido pluralista, hoy experimentamos este pluralismo de un modo nuevo; somos más conscientes de él que hasta ahora y hemos de preguntarnos cómo arrostrarlo. Se trata de una situación que cuestiona al cristianismo en sus fundamentos y en la que las Iglesias se ven confrontadas con retos totalmente nuevos. La Iglesia católica se definió a sí misma en el Concilio Vaticano II (1962-1965) realmente como signo e instrumento de la unidad y la paz[1]. Así, la presente situación mundial representa para ella un desafío extremo.

La Iglesia se presenta desde el principio con un mensaje doble. Defendió y defiende con énfasis que todo ser humano, con independencia del color de su piel y de su filiación étnica y cultural, es imagen de Dios (cf. Gn 1,27) y que toda persona posee dignidad incondicional, más aún, singular. Los derechos humanos fundamentales tienen, por eso, validez universal y, a la vez, cada individuo personalmente es titular de ellos. A partir del Concilio Vaticano II y de manera especial en el presente pontificado, la Iglesia católica se ha comprometido en mayor medida que jamás hasta ahora a favor del respeto universal de los derechos humanos.

Este universalismo vale con mayor razón aún para la misión salvífica de la Iglesia. Jesús envió a sus discípulos al mundo entero, a todos los pueblos, a todos los seres humanos (cf. Mt 28,19; Mc 16,15; Lc 24,27; Hch 1,8). Por lo tanto, la misión de la Iglesia es universal; y la Iglesia, por esencia, misionera[2]. No está atada a un pueblo determinado, ni a una cultura o lengua determinadas, ni tampoco a un sistema político o económico específico. La Iglesia es, por así decir, el más antiguo *global player* [actor global]. En el Concilio Vaticano II se entiende a sí misma como sacramento universal de salvación y como signo e instrumento de unidad[3]. Trasciende todas las diferencias étnicas, nacionales y culturales; quiere unir a todos los pueblos, lenguas y culturas en la

alabanza del Dios uno.

Con la caracterización del Dios uno como Padre de todos los seres humanos se ha mencionado ya un segundo elemento esencial del mensaje de la Iglesia. Junto a la universalidad está la unidad, más aún, la unicidad del mensaje eclesial. La Iglesia anuncia al Dios uno y único (cf. Dt 6,4; Mc 12,29), que es el Padre de todos los hombres, así de los buenos como de los malos (cf. Mt 5,45). Confiesa al único Señor Jesucristo (cf. 1 Cor 8,6; Ef 4,5). En ningún otro nombre hay salvación (cf. Hch 4,12). Él es el mediador uno y único entre Dios y los seres humanos (cf. 1 Tim 2,5), el sumo sacerdote que nos redimido de una vez para siempre (cf. Heb 7,27). Este mensaje nos ha sido transmitido de una vez por todas (cf. Jds 3).

De ahí que también pueda haber una única Iglesia verdadera, *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*, como la denominamos en el credo. Según la autocomprensión católica, la Iglesia está unida en la profesión común de la fe en el único Señor Jesucristo, en la celebración de los mismos sacramentos, en especial la eucaristía como sacramento de la unidad, y en el único servicio de la unidad en el colegio de los obispos con y bajo el sucesor de Pedro[4].

Dada esta fuerte acentuación de la unidad y unicidad de Jesucristo y su Iglesia, por una parte, y la situación pluralista del mundo moderno y posmoderno, por otra, nada tiene de sorprendente que justo sobre la cuestión de la unidad y unicidad de Jesucristo haya estallado tanto dentro como fuera de la teología un extenso y enconado debate. Pues no solo se ha intensificado el pluralismo cultural, sino que también el pluralismo religioso ha sido elevado hoy a conciencia con mucha mayor claridad de lo que era el caso en el pasado.

También sabemos en la actualidad más que en épocas pasadas sobre los muchos siglos y milenios previos a la venida de Jesucristo al mundo y sabemos cuántos millones de personas todavía hoy, dos mil años después del nacimiento de Jesús, no han sido ganadas por el mensaje cristiano y viven al margen del cristianismo. ¿Están perdidas para toda la eternidad? ¿Y cómo puede conciliarse esto con la justicia y la misericordia de Dios y su designio salvífico para todos los seres humanos?

El conocimiento de la diversidad de las religiones no es, por supuesto, nuevo. Pero sí que lo es el hecho de que, a causa de la globalización, somos conscientes de un modo totalmente nuevo de este fenómeno en toda su urgencia. También las religiones han visto cómo las distancias entre ellas se han acortado en la aldea global. Ya no están separadas por fronteras nacionales ni viven aisladas unas junto a otras. A menudo viven yuxtapuestas y mezcladas en un mismo país, incluso en una misma ciudad. Casi todos nosotros vivimos con personas que pertenecen a otras religiones y a las que, no obstante, estimamos humanamente.

En la situación global que se vive en la actualidad, la tolerancia, la estima mutua y la paz entre las religiones son una importante condición para la paz en el mundo y una contribución indispensable tanto a la paz entre las naciones como a la paz dentro de ellas.

III. La tesis del pluralismo religioso

Este es el contexto en el que han de entenderse los recientes enfoques de la teología del pluralismo religioso. Me gustaría mencionar tres nombres: Raimon Panikkar, John Hick, Paul F. Knitter.

La cuestión, en cuanto tal, no es nueva. La encontramos ya en la Ilustración, por ejemplo en Gotthold Ephraim Lessing, y reaparece en la teología liberal, sobre todo en Ernst Troeltsch, quien reconocía al cristianismo validez suma, pero no absoluta. A la relativización ilustrada se opusieron sobre todo los pensadores del idealismo alemán, en especial Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Partiendo de él, se hablaba y se habla a menudo de la pretensión de absolutez del cristianismo. Hoy se suele responsabilizar al pensamiento idealista de las ideologías totalitarias de nuestro siglo. Desde el colapso de las ideologías totalitarias, este pensamiento es criticado a menudo como eurocéntrico, imperialista y totalitario; se le acusa de no tomarse en serio la ineliminable diversidad de la realidad y de las culturas.

Sobre este trasfondo se ha llegado a la teoría del pluralismo religioso. Según esta, no solo existe una diversidad de religiones, sino también de revelaciones, lo que posibilita una diversidad de formas de respuesta humana conducente a la salvación. En consecuencia, esta teoría debe reconocer varios mediadores salvíficos. Se concreta y agudiza en el debate sobre la unicidad de Jesucristo y, más en particular, en la pregunta de si Jesucristo es el mediador uno y único y, a la vez, universal de la salvación. Es evidente que con esta pregunta se toca un punto neurálgico, fundamental de la fe cristiana. En ella está en juego la identidad así del cristianismo como de la Iglesia.

Para fundamentar filosóficamente las teorías pluralistas, distintos teólogos han optado por un nuevo enfoque gnoseológico, recurriendo a la teoría kantiana del conocimiento. Según Kant, a nuestro conocimiento solo le es accesible el *phainómenon* de las cosas, no el *nooúmenon*. Esto significa: únicamente conocemos lo que las cosas significan para nosotros, no lo que son en verdad y en sí. Determinante para la filosofía posmoderna no es, en último término, una concepción lógica, sino estética de la verdad. A menudo se habla incluso de una revivificación del pensamiento mítico.

Así, solamente conocemos lo que Dios significa para nosotros en cada caso. No podemos captar la esencia divina en sí. Por tanto, resulta imposible interrogar a las múltiples y diversas imágenes y nociones de Dios por su contenido objetivo de verdad. Si en la historia no puede darse lo absoluto o el Absoluto, si más bien solo pueden darse ideas, conceptos, imágenes, formas ideales de lo divino que nos guían hacia la realidad trascendente, sin que esta misma llegue nunca a manifestarse, entonces está claro que el cristianismo no puede elevar pretensión alguna de absolutez. De acuerdo con ello, Hick rechaza la identificación de Dios con una única figura histórica, con Jesús de Nazaret, por tratarse de un mito. Jesucristo es relativizado y presentado como un genio religioso, a través del cual los seres humanos cobramos conciencia de su filiación divina.

El que la teoría del pluralismo religioso parta, por tanto, de la fundamental equivalencia de las religiones no significa, sin embargo, que para sus defensores todas

las religiones tengan de hecho el mismo valor y todas las diferencias entre ellas resulten irrelevantes. Están bastante lejos de tan superficial relativismo. En efecto, es evidente que las religiones no solo contienen ideas grandes y profundas, sino también elementos destructivos, como, por ejemplo, superstición y prácticas inhumanas.

Con todo, para los defensores de la teoría del pluralismo religioso el criterio de diferenciación y evaluación no es teórico, sino ético y práctico. Determinante para el juicio de las religiones es su respectiva capacidad para integrar al ser humano y a las diferentes esferas vitales humanas en un proceso que lleve de la *selfcentredness* a la *reality-centredness*, o sea, del centramiento en el yo al centramiento en la realidad. Tiene preferencia aquella religión que mejor se corresponda con la dignidad humana y más la fomente.

La pregunta es, sin embargo, si este criterio ético y práctico, en último término humanista, es suficiente desde el punto de vista filosófico y teológico. Pues salta a la vista que con este criterio se puede fundamentar la prioridad y preferencia de una religión sobre otra, pero no la singularidad de una religión determinada, en concreto la cristiana. Con este criterio es posible fundamentar, como mucho, la validez suma, pero no la validez exclusiva. Así, no se va más allá de un pluralismo por principio ni de la competencia entre las religiones.

Cabe argumentar de forma aún más fundamental y preguntar si puede existir un criterio ético que no suponga por necesidad un criterio teórico. Pues ¿quién dice qué es lo verdaderamente humano? Para poder responder a esta pregunta, todo criterio ético y práctico supone un juicio teórico. Pues el juicio práctico dependerá de qué imagen del hombre se suponga consciente o inconscientemente. Formulado a modo de principio: la pregunta por la verdad de la realidad es ineludible.

Si se deja de plantear la pregunta por la verdad, se llega a una comprensión meramente estética del mundo, en la que las cosas se juzgan por su contenido vivencial subjetivo y la persona opta eclécticamente por lo que parece corresponderse mejor con su propio sentimiento de felicidad. Uno se sirve entonces a la carta en el mercado de las posibilidades y asume sin más las contradicciones. Así, la adhesión a la pluralidad y la tolerancia corre el riesgo de transformarse en indiferencia y desinterés. No en vano, el pensamiento posmoderno acaba, en toda una serie de sus representantes, en el nihilismo. Friedrich Nietzsche se revela como su antepasado y modelo.

IV. La doctrina del Concilio Vaticano II

Los supuestos no clarificados, las consecuencias y, sobre todo, la contradicción con enunciados centrales y fundamentales de la Sagrada Escritura y la tradición nos impelen ahora a confrontarnos de nuevo con la tradición teológica, tal y como fue formulada en especial por el Concilio Vaticano II. Pues ya antes de que surgieran los recientes proyectos teológicos, el Concilio asumió sobre la base de la propia tradición el nuevo planteamiento del problema. Partiendo de ahí intentan algunos teólogos católicos proponer soluciones.

En el Vaticano II, la Iglesia católica superó el punto de vista, hasta entonces habitual, de que en las religiones no cristianas solamente pueden encontrarse opiniones erróneas y superstición. En la declaración *Nostra aetate* sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas, el Concilio afirma clara e inequívocamente que la Iglesia no rechaza nada de «lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres»[5]. En el decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia, el Concilio hace suya la doctrina de muchos padres de la Iglesia y habla de la verdad y la gracia[6], así como de las semillas de la Palabra[7], que se hallan entre los paganos en virtud de una suerte de escondida presencia divina.

El Concilio ratifica la doctrina teológica de que Dios, que es la salvación de todos los seres humanos (cf. 1 Tim 2,4), sabe caminos de salvación para quienes sin culpa propia no conocen a Jesucristo, pero intentan de hecho, bajo el influjo de la gracia, cumplir su voluntad, que reconocen en la llamada de la conciencia[8].

Además, el Concilio, en la declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, enseña clara e inequívocamente que la «única religión verdadera» se «realiza» en la Iglesia católica y apostólica, pero al mismo tiempo recuerda que el deber de seguir la verdad afecta y liga «la conciencia de los hombres»; pues «la verdad no se impone de otra manera, sino por la fuerza de la misma verdad»[9]. Con ello, el Vaticano II, recurriendo a la tradición más antigua, se desmarca de cierta praxis misionera anterior; rechaza el uso de coacciones y presiones para que alguien se adhiera a la fe cristiana o a cualquier otra religión. Pues el acto de fe es, por su naturaleza, un acto libre[10]. Con esta declaración, el Concilio reconoce a todo hombre no solo el derecho de practicar interior y privadamente su religión, sino también el de profesarla públicamente.

Con esta doctrina, el Vaticano II parte del testimonio del Nuevo Testamento. Según el testimonio sobre todo de la Carta a los Colosenses y del Prólogo del Evangelio de Juan, todo fue creado en, por y para Jesucristo (cf. Col 1,15-16). Todo fue hecho a través de la Palabra, que se encarnó en Jesucristo; ella es la vida y la luz que ilumina a todo hombre (cf. Jn 1,3-5.9). Esta doctrina neotestamentaria fue asumida por los primitivos padres de la Iglesia, quienes sostenían que en toda realidad, también en las religiones no cristianas, se encuentran fragmentos (*lógoi spermatikoì*) de la verdad que en Jesucristo se ha manifestado en su plenitud de una vez por todas.

La encíclica *Redemptoris missio* sobre la permanente validez del encargo misionero (1990) desarrolló las afirmaciones del Concilio, añadiéndoles otro importante punto de vista. La encíclica argumenta no solo cristológica, sino pneumatológicamente. El Espíritu de Dios está universalmente presente y activo, sin limitación alguna, en el espacio y el tiempo. Opera en el corazón de toda persona que se orienta hacia la verdad y el bien y busca sinceramente a Dios. El Espíritu concede luz y fuerza a todo hombre para que responda a su vocación máxima y ofrece a todos la posibilidad de que, «en la forma que solo Dios conoce, se asocien al misterio pascual». «El Espíritu, pues, está en el origen mismo de la pregunta existencial y religiosa del hombre, la cual surge no solo de

situaciones contingentes, sino de la estructura misma de su ser». Esta presencia y acción del Espíritu afecta a los individuos, pero «también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones»[11].

Si en este contexto debe hablarse –como hace Karl Rahner– de cristianos anónimos es otra cuestión en la que aquí no quiero entrar. Determinante en nuestro contexto es más bien que el Espíritu de Dios puede actuar asimismo fuera de la Iglesia visible y, de hecho, lo hace ocultamente de múltiples maneras.

Con estas posiciones, el Concilio y las declaraciones doctrinales posconciliares tendieron la base para el diálogo y la colaboración con los miembros de otras religiones. El Vaticano II estimuló y aprobó expresamente tal diálogo. Los papas Pablo VI y Juan Pablo II hicieron suya esta exhortación y desde entonces promovieron con énfasis el diálogo interreligioso. Desde la reforma de la Curia llevada a cabo por el papa Pablo VI existe en la Curia romana un organismo encargado específicamente de esta cuestión, un consejo para el diálogo interreligioso.

Mediante los enunciados conciliares se superó la antigua teoría y praxis exclusivista, que afirmaba: puesto que Jesucristo es el único mediador de la salvación, fuera del credo –y eso quiere decir: fuera de la Iglesia– no existe salvación. *Extra ecclesiam nulla salus*: así reza el famoso axioma que acuñó el obispo Cipriano de Cartago († 258), si bien, ciertamente, en el marco de una controversia intraeclesial; a través de Fulgencio de Ruspe († 532), discípulo de Agustín, fue incorporado más tarde de modo fundamental a la tradición teológica, sobre todo en el Concilio Lateranense IV (1215)[12]. Con frecuencia se interpretó este axioma de una manera tal que todos cuantos no conocen la fe cristiana ni la profesan están perdidos para toda la eternidad. En la actualidad, a la mayoría de las personas esta idea les resulta ya difícilmente concebible; no les parece que se compadezca con la justicia y la misericordia de Dios ni con su designio salvífico universal, pero tampoco con la solidaridad humana.

En lugar de la teoría exclusivista, en la teología católica se ha impuesto –ya antes del Concilio, pero sobre a partir de él– en gran medida, si bien con modificaciones en los detalles, una teoría inclusivista. Sobre la base del testimonio tanto de la Escritura como de los padres de la Iglesia, esta teoría intenta pensar universalmente la salvación acontecida de una vez para siempre en Jesucristo de un modo tal que incluya todo lo que en las otras religiones hay de verdadero y bueno. Eso significa que la salvación que se les concede a los no cristianos, si viven según su conciencia, no es una salvación fuera de Jesucristo y al margen de él, sino más bien salvación en Jesucristo y a través de él. Esta visión se ha convertido entretanto más o menos en *opinio communis* de la teología católica.

V. Unidad en la diversidad: cristológica y trinitariamente

Las teorías recientes plantean, sin embargo, la pregunta: ¿es suficiente este enfoque inclusivista? ¿Hace justicia a la alteridad de las otras religiones? ¿O más bien se apropia de ellas? ¿No las convierte –en contra de su autocomprensión– en religiones cristianas

anónimas? ¿No constituye este enfoque, por lo tanto, un imperialismo encubierto?

Para poder abordar estas preguntas, es preciso reflexionar de nuevo con mayor profundidad sobre la pregunta por la unidad y unicidad de Jesucristo en la diversidad de las religiones situándola en el conjunto de la profesión de fe trinitaria y cristológica. Esto nos llevará a una determinación kenótica del problema de la unidad y la diversidad.

Comenzamos dando razón de la importancia de la profesión de fe en la unidad y unicidad de Dios. Ese credo une al judaísmo, el cristianismo y el islam y diferencia a estas tres religiones monoteístas de todas las demás religiones. Con todo, desde el punto de vista cristiano tiene un significado específico.

Desde la perspectiva cristiana, la profesión de fe en el Dios uno y único no debe entenderse en un sentido cuantitativo simple; no quiere decir solo que «exista» un único Dios, no dos o tres. Para la Biblia no se trata únicamente de ese enunciado cuantitativo, sino sobre todo de un enunciado cualitativo y existencial. La profesión de fe en el Dios uno y único se realiza sobre el trasfondo de la exigencia de una opción radical e integral de amar a Dios con todo el corazón, toda el alma y toda la mente (cf. Mc 12,30 par.). No se puede servir a dos señores (cf. Mt 6,24). Dios es tal que nos reclama por completo, con todas las fibras de nuestra existencia, y nos colma enteramente.

La tradición teológica ha hecho suya esta idea, profundizando especulativamente en ella. Ha mostrado que Dios es, por esencia, la realidad que todo lo engloba y todo lo trasciende. Por eso, Dios, en conformidad con su esencia, no puede ser más que uno. Quien confiesa varios dioses no ha entendido realmente lo que significa la palabra «dios», lo que quiere decir. El *scriptor ecclesiasticus* Tertuliano plasmó esta idea en la fórmula: si Dios no es uno solo, no hay Dios.

La profesión de fe en el Dios uno incluye que este Dios uno es a la vez el Dios omnímodo –o sea, que engloba todo y a todos– de todos los hombres. Mientras que el politeísmo absolutiza la pluralidad de la realidad, los pueblos y las culturas, la profesión de fe en el Dios uno es la protesta más rotunda posible contra la fragmentación de la realidad, la afirmación más clara posible de la unidad del mundo y la humanidad. Implica que todos los hombres son hermanos y hermanas, porque pertenecen a una sola familia reunida bajo el Padre celestial. Así pues, la pretensión universal del Dios uno garantiza simultáneamente el valor inderogable e inalienable de cada individuo.

La fundamentación más profunda de que la profesión de fe en el Dios uno no suprime la diversidad, sino que en cierto modo la incluye, radica en la profesión de fe trinitaria en el Dios uno en tres personas. Es la interpretación del enunciado bíblico: «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16). Pues comporta que el Dios uno y único no es un Dios solitario, sino que es amor que se regala a sí mismo desde toda la eternidad y en el que el Padre se comunica al Hijo y el Padre y el Hijo se comunican en el Espíritu Santo. Cada una de las tres personas es por entero Dios, infinitamente; y, sin embargo, cada una de ellas concede espacio a las otras en la medida en que se comunica a ellas, vaciándose en consecuencia. De este modo kenótico, Dios es unidad en la diversidad.

Habida cuenta de que Dios es, desde toda la eternidad, amor de autodonación y autovaciamiento entre Padre, Hijo y Espíritu, puede comunicarse completamente en

Jesucristo sin renunciar a sí mismo ni perderse. La divinidad de Jesucristo se muestra en que él se vacía de sí (cf. Flp 2,6). La omnipotencia del amor no necesita autoafirmarse, sino que puede entregarse y enajenarse y, cabalmente en esa entrega, es ella misma. Tal vaciamiento solo es verdadero y auténtico si la divinidad del Logos eterno no absorbe ni se traga la humanidad, sino que la acoge en su particularidad y la libera para que realice el ser que le es propio. Según el credo eclesial, en Jesucristo la divinidad y la humanidad permanecen, pues, sin confusión ni separación[13]. Jesucristo es unidad en la diferencia y diferencia en la unidad.

Una de las convicciones fundamentales de los padres de la Iglesia, plasmada en la tradición veteroeclesial es, por lo tanto, que en Jesucristo el Dios uno y único se ha comunicado a sí mismo de manera históricamente singular, pero plena, definitiva y sin reservas. En él habita la plenitud de la divinidad (cf. Col 1,19; 2,9). De este modo, con la venida histórica de Jesucristo ha llegado la plenitud del tiempo (cf. Mc 1,15; Gal 4,4). Este acontecer histórico de la plenitud del tiempo es la realización del misterio eterno de Dios (cf. Rom 16,25; Ef 1,9; Col 1,26).

La conclusión solamente puede rezar: si Dios se ha comunicado de forma plena, definitiva y sin reservas en la persona e historia concreta de Jesucristo, entonces este es *id quo maius cogitari nequit*, aquello mayor de lo cual nada puede pensarse (Anselmo de Canterbury) y también *id quo Deus maius operari nequit*, aquello mayor de lo cual Dios nada puede hacer. Así pues, por la esencia misma del acontecimiento Cristo, no puede haber religión ni cultura alguna que sobrepuje o complemente el orden salvífico cristiano. Todo lo que las otras religiones contienen de verdadero y bueno participa de aquello que en Jesucristo se ha manifestado en su plenitud.

Pero ninguna persona, tampoco ningún dogma de la Iglesia, puede nunca agotar por completo tal misterio. Según el Nuevo Testamento, el Espíritu de Dios nos ha sido prometido para introducirnos sin cesar y en profundidad siempre mayor en él (cf. Jn 16,13). En este proceso, el encuentro con otras religiones puede ser un camino para comprender más profundamente determinados aspectos del único misterio de Cristo. De ahí que el diálogo interreligioso no sea una calle de sentido único; se trata más bien de un verdadero encuentro, que para nosotros los cristianos puede ser un enriquecimiento. En él, no solo somos dadores, sino también receptores y discentes, porque a través de semejante intercambio devenimos capaces de comprender la entera plenitud del misterio que nos ha sido regalado en Jesucristo, en toda su anchura y longitud y altura y profundidad (cf. Ef 3,18).

A tenor de esto, tanto trinitaria como cristológicamente nos es dada de antemano una comprensión de la unidad y la unicidad que, lejos de ser totalitaria, concede al otro espacio y lo libera. En efecto, forma parte de la esencia del verdadero amor que une de la forma más estrecha, pero sin acaparar al otro, sino guiándolo hacia su propia realización.

Estas reflexiones especulativas se tornan concretas y prácticas en el momento en que consideramos la vida de Jesús. Como atestiguan los evangelios, Jesús es el hombre para los demás; él, el Señor, ha venido no para dominar, sino para servir y para entregar su vida «por los demás» (cf. Mc 10,45 par.). Él, que se anonadó hasta la muerte, es

glorificado y establecido como Señor del universo (cf. Flp 2,6-11). De ese modo, a través de Jesucristo el servicio abnegado se convierte en la nueva ley del universo. Así entendida, la afirmación de la unidad y unicidad del orden salvífico cristiano no es una tesis imperialista que acapare u oprima a las otras religiones. Menos aún fundamenta ni permite una comprensión y una praxis imperialistas de la misión. No tiene nada que ver con la conquista del mundo, aun cuando a lo largo de la historia haya sido a menudo malentendida e indebidamente empleada en este sentido.

Si se entiende así en su amplitud universal, la tesis de la unidad y unicidad del orden salvífico cristiano salvaguarda y defiende a la vez, con su pretensión universal y global, el derecho inalienable de toda libertad individual. Justo su concreta firmeza (Heinrich Schlier), que se opone a todo sincretismo y relativismo, fundamenta con ello una relación no solamente tolerante y respetuosa, sino además dialógica y diaconal con las demás religiones, alejada de todo fundamentalismo estrecho de miras.

Esta relación dialógica y diaconal tiene tres aspectos: el cristianismo afirma, respeta y defiende todo lo que es verdadero, bueno, noble y santo en las otras religiones (cf. Flp 4,8) [*via positiva seu affirmativa*]; critica proféticamente lo que en ellas es contrario al honor de Dios y a la dignidad del hombre, cuando se mezclan lo divino y lo humano y, por ende, no se respeta a Dios ni al hombre en la dignidad propia de cada cual (*via negativa seu critica et prophetica*); por último, quiere invitar a las otras religiones a llegar en la fe en Jesucristo y mediante la participación en la plenitud de este a la plenitud y perfección propia de cada una de ellas (*via eminentiae*). El decreto conciliar sobre la misión resume estas tres dimensiones cuando afirma: todo lo que de bueno y verdadero hay en las religiones de la humanidad tiene su medida en Jesucristo: con él debe ser críticamente medido y desde él purificado y llevado a su consumación[14].

Todo ha sido creado para Cristo (cf. Col 1,16; 1 Cor 8,6) y todo debe ser recapitulado en él (cf. Ef 1,10). Este «todo» remite bastante más allá del ámbito de las religiones; incluye la realidad entera y somete todo a la única medida de Jesucristo y su servicio anonadador «por muchos». Así entendido, el credo cristiano es, cabalmente en su pretensión universal y concreta a la par, para muchos tan escandalosa, llamamiento a –y base para– la tolerancia y el respeto mutuos, el partir y el compartir, el cambio y el intercambio, el entendimiento, la reconciliación y la paz. Remite a aquel que es el «punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y la civilización», a aquel que es «centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones»[15], «nuestra paz» (Ef 2,14).

Poner esto de relieve es lo que Horst Bürkle se propuso como tarea vital. Para honrar la obra de toda una vida, le dedico estas líneas como muestra de mi gran estima y gratitud.

---

[1] Cf. LG 1 y *passim*.

[2] Cf. AG 2.

[3] Cf. LG 1, 9 y 48; GS 42 y 45; AG 1, 5 y *passim*.

[4] Cf. LG 13.

[5] NA 2.

[6] Cf. AG 9.

[7] Cf. *ibid*., 11.

[8] Cf. LG 16; GS 22.

[9] DigHu 1; cf. *ibid*., 3.

[10] Cf. *ibid*., 10.

[11] JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris missio* (1990), nro. 28.

[12] Cf. DH 802.

[13] Cf. DH 302.

[14] Cf. AG 9.

[15] GS 45.

30

Jesucristo, la palabra definitiva de Dios

I. Aproximaciones bíblicas

«Muchas veces y de muchas formas habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas. En esta etapa final nos ha hablado por medio de un Hijo» (Heb 1,1s). Lo que la Carta a los Hebreos formula lapidariamente con estas palabras al final de la época apostólica resume de forma válida el mensaje de todo el Nuevo Testamento: Jesucristo es la palabra definitiva de Dios[1].

Esto no solo se afirma en el prólogo de la Carta a los Hebreos, sino que se fundamenta a partir del conjunto del testimonio bíblico. Según tanto el texto de Hebreos como el testimonio bíblico global, Dios no es un Dios que sea mudo y calle, no es un Dios que constituya un enigma inalcanzable para el ser humano, un misterio ante el cual no se pueda sino permanecer en silencio, no es –menos aún– un Dios muerto del que no brota vida alguna; Dios es más bien un Dios que habla, un Dios que sale de sí, que se abre y comunica. Uno se encuentra con él en la palabra históricamente mediada, en la que se dirige a nosotros como a amigos (cf. Ex 33,11; Jn 15,14s), para invitarnos a –y acogernos en– la comunión con él (cf. 1 Jn 1,3)[2].

Dios habló primero a los padres –o sea, a los patriarcas– y a través de los profetas. Pero estas palabras fueron diversas y multiformes; no desvelaron el misterio divino sino de modo fragmentario e imperfecto; en este sentido, fueron provisionales, no definitivas. Únicamente al final de los tiempos ha hablado Dios a través de su Hijo, semejante a él, resplandor de su gloria y reflejo de su esencia. En él, en el Hijo de Dios, habita la plenitud de la divinidad (Col 1,19; 2,9). En Jesucristo, Dios, por así decir, sale por completo de sí mismo y se autocomunica enteramente, sin reservas. Él es *la* palabra de Dios desde toda la eternidad (cf. Jn 1,1). Quien lo ve a él ve al Padre (cf. Jn 14,9).

Con la venida histórica de Jesucristo ha irrumpido el tiempo mesiánico, el tiempo del cumplimiento, ha llegado la plenitud del tiempo (cf. Mc 1,15; Gal 4,4). Es el amén definitivo a todas las promesas (cf. 2 Cor 1,20; Ap 3,14). Con ello ha irrumpido «el final de los días», el tiempo postrero, más allá del cual no puede existir ninguna nueva época de salvación sobrepujante. En Jesucristo se hace presente lo nuevo que no puede envejecer. Dios, en la medida en que en Jesucristo vuelca *ad extra* su ser más íntimo, ha hecho ya lo máximo. En la medida en que se ha dicho a sí mismo, ha dicho también la

más extrema de las palabras que podía decir. Ha renunciado a sí mismo, regalándose; se ha comunicado a sí mismo. Más allá no existe ya intensificación alguna, ni siquiera para Dios. Por eso, con Jesucristo la historia, aunque no ha llegado a su fin temporal, sí que ha alcanzado su consumación.

De lo dicho extrae la Carta a los Hebreos una fundamentación adicional de que Jesucristo es la palabra definitiva de Dios. Pues la meta definitiva (escatológica) de sentido también arroja luz, retrospectivamente, sobre los inicios (protológicos). Porque todo ha sido creado para él y en él (cf. Jn 1,3; 1 Cor 8,6; Col 1,15) y porque él es la palabra a través de la cual todo fue hecho y que ilumina a todo hombre (cf. Jn 1,2.9.10), Jesucristo lo recapitula todo (cf. Ef 1,10). Este «todo» remite más allá del ámbito de las religiones; incluye la realidad entera y todo lo somete a la medida de Jesucristo.

Puesto que en él está fundada la creación en su conjunto, que en él llega también a su fin, Jesucristo es, como Hijo, el heredero del universo, a quien todo pertenece. Él no es solo el cumplimiento de la historia de salvación con el pueblo elegido, Israel, sino también el cumplimiento de la historia religiosa y cultural de los pueblos. Él recibe el legado de los paganos (cf. Sal 2,8). Así, a él le han sido dados plenos poderes, en el cielo y en la tierra; ahora se trata de llevar su palabra a todos los pueblos y de hacer discípulos suyos a todos los seres humanos (cf. Mt 18,18-20; Mc 16,15; Lc 24,47; Hch 1,8). Jesucristo es así la palabra definitiva [*endgültig*] como la palabra universalmente válida [*universalgültig*] de Dios. Lo que el himno inicial de Hebreos atestigua de forma tan lapidaria lo expresa también el resto del Nuevo Testamento con otros giros diversos. Confiesa al único Señor Jesucristo (cf. 1 Cor 8,6: Ef 4,5) y da testimonio de que en ningún otro nombre existe salvación (cf. Hch 4,12). Para el Nuevo Testamento, Jesucristo es el mediador uno y único entre Dios y los seres humanos (cf. 1 Tim 2,5). Él es el sumo sacerdote que nos ha redimido de una vez para siempre (cf. Heb 7,27). Este mensaje nos ha sido transmitido de una vez por todas (cf. Jds 3). Así, con la venida de Jesucristo y su Evangelio se ha revelado y desvelado definitivamente el misterio eterno de Dios (cf. Rom 16,25; Ef 1,9; Col 1,26).

II. Enfoques teológicos marcados por el pluralismo religioso

Este mensaje del Nuevo Testamento representó desde el principio un escándalo, para judíos como para gentiles (cf. 1 Cor 1,23). También el mundo de aquella época era pluralista y estaba anegado de multiformes ofertas salvíficas, que se mezclaban sincretistamente de diversas maneras y frente a las cuales el incipiente cristianismo, para salvaguardar su identidad, debía defenderse[3]. El pluralismo, por consiguiente, no es un fenómeno solo actual. Pero hoy presenta una índole nueva. Nuestro saber crece a saltos agigantados. Cada vez sabemos más sobre parcelas de realidad cada vez más pequeñas, de suerte que sabemos todo sobre nada y nada sobre todo. El intento de hallar en esta diversidad ya a duras penas abarcable un vínculo unificador que lo mantenga todo unido parece tener perspectivas decrecientes de éxito.

De ahí ha extraído consecuencias la filosofía posmoderna[4]. Conscientemente se

despide del postulado de unidad, que hasta ahora había signado todo el pensamiento europeo. Esto comporta no solo la aceptación de la pluralidad, sino también una opción fundamental por el pluralismo. Así, en el pensamiento posmoderno se llega a un nuevo pluralismo cualitativo, en el que no hay lugar para valores y normas universales y absolutos. La razón ha devenido plural en sí misma. Verdad, humanidad, justicia existen solo en plural. Por eso, ya no existe la religión una, universal y definitivamente válida. No solo ha aumentado el pluralismo cultural, sino que hoy somos conscientes también del pluralismo religioso en mucho mayor grado de lo que lo éramos en el pasado. Pues, a consecuencia de la globalización, tenemos presente de un modo totalmente nuevo, en su urgencia, el fenómeno del pluralismo religioso. En la aldea global que hoy es el mundo, también las religiones se han acercado entre sí. Ya no están aisladas unas de otras por fronteras nacionales. A menudo viven unas junto a otras y mezcladas entre sí en uno y el mismo país, incluso en una y la misma ciudad. Casi todos nosotros convivimos con personas que pertenecen a otras religiones y a las que, no obstante, respetamos y valoramos humanamente.

A la vista de la situación pluralista del mundo moderno y posmoderno, nada tiene de sorprendente que la afirmación de que Jesucristo es la palabra definitiva y universalmente válida de Dios se haya convertido en un problema y que tanto dentro como fuera de la teología haya estallado un extenso y enconado debate sobre la cuestión de la unicidad de Jesucristo. Los recientes enfoques de teología del pluralismo religioso deben entenderse en este amplio contexto. Hay que mencionar, entre otros, los nombres de Raimon Panikkar, John Hick y Paul F. Knitter[5].

La cuestión, como tal, no es nueva. La encontramos ya en la Ilustración, por ejemplo en Gotthold Ephraim Lessing, y de nuevo en la teología liberal, sobre todo en Ernst Troeltsch, quien reconocía al cristianismo validez suma, pero no absoluta. A la relativización ilustrada se opusieron sobre todo los pensadores del idealismo alemán, en especial Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Partiendo de él se habló y aún se habla con frecuencia de la pretensión de absolutez del cristianismo. En la actualidad se hace responsable en ocasiones al pensamiento idealista de las ideologías totalitarias de este siglo. Desde el colapso de las ideologías totalitarias, es criticado con frecuencia como eurocéntrico, imperialista y totalitario; se le acusa de no tomarse en serio la diversidad de la realidad y de las culturas.

Sobre este trasfondo se ha llegado a la teoría del pluralismo religioso. Según esta, no solo existe una diversidad de religiones, sino también de revelaciones, lo que posibilita una diversidad de formas de respuesta humana conducente a la salvación. En consecuencia, esta teoría debe reconocer varios mediadores salvíficos. Se concreta y agudiza en el debate sobre la unicidad de Jesucristo y, más en particular, en la pregunta de si Jesucristo es el mediador uno y único y, a la vez, universal de la salvación. Es evidente que con esta pregunta se toca un punto neurálgico, fundamental de la fe cristiana. En ella está en juego la identidad así del cristianismo como de la Iglesia[6].

Para fundamentar filosóficamente las teorías pluralistas, distintos teólogos han optado por un nuevo enfoque gnoseológico, recurriendo a la teoría kantiana del

conocimiento. Según Kant, a nuestro conocimiento solo le es accesible el *phainómenon* de las cosas, no el *nooúmenon*. Esto significa que únicamente conocemos lo que las cosas significan para nosotros, no lo que son en verdad y en sí. Determinante para la filosofía posmoderna no es en último término una concepción lógica, sino estética de la verdad. A menudo se habla incluso de una revivificación del pensamiento mítico.

Así, solamente conocemos lo que Dios significa para nosotros en cada caso. No podemos captar la esencia de Dios en sí. Por tanto, resulta imposible interrogar a las múltiples y diversas imágenes y nociones de Dios por su contenido objetivo de verdad. Si en la historia no puede darse lo absoluto o el Absoluto, si más bien solo pueden darse ideas, conceptos, imágenes, formas ideales de lo divino que nos guían hacia la realidad trascendente, sin que esta misma llegue nunca a manifestarse, entonces está claro que el cristianismo no puede elevar pretensión alguna de absolutez. En consonancia con ello, Hick rechaza la identificación de Dios con una única figura histórica, con Jesús de Nazaret, por tratarse de un mito. Jesucristo es relativizado y presentado como un genio religioso, a través del cual los seres humanos cobran conciencia de su filiación divina.

El que la teoría del pluralismo religioso parta, por tanto, de la fundamental equivalencia de las religiones no significa, sin embargo, que para sus defensores todas las religiones tengan de hecho el mismo valor y todas las diferencias entre ellas resulten irrelevantes. Están bastante lejos de tan superficial relativismo. En efecto, es evidente que las religiones no solo contienen ideas grandes y profundas, sino también elementos destructivos, como, por ejemplo, superstición y prácticas inhumanas.

Con todo, para los defensores de la teoría del pluralismo religioso el criterio de diferenciación y evaluación no es teórico, sino ético y práctico. Determinante para el juicio de las religiones es su respectiva capacidad para integrar a la persona y a las diferentes esferas vitales humanas en un proceso que lleve de la *self-centredness* a la *reality-centredness*, o sea, del centramiento en el yo al centramiento en la realidad. Tiene preferencia aquella religión que mejor se corresponda con la dignidad humana y más la fomente.

La pregunta es, sin embargo, si este criterio ético y práctico, en último término humanista, es suficiente desde el punto de vista filosófico y teológico. Pues salta a la vista que con este criterio se puede fundamentar la prioridad y preferencia de una religión sobre otra, pero no la singularidad de una religión determinada, en concreto la cristiana. Con este criterio es posible fundamentar, como mucho, la validez suma, pero no la validez exclusiva. Así, no se va más allá de un pluralismo por principio ni de la rivalidad entre las religiones.

Cabe argumentar de forma más fundamental y preguntar si puede existir un criterio ético que no suponga por necesidad un criterio teórico. Pues ¿quién dice qué es lo verdaderamente humano? Para poder responder a esta pregunta, todo criterio ético y práctico supone un juicio teórico. Pues el juicio práctico dependerá de qué imagen del hombre se suponga consciente o inconscientemente. En último término, la tesis del pluralismo esencial es irracional, por contradictoria. Pues, contradiciéndose a sí misma, eleva justamente el pluralismo y la prohibición fundamental de discriminación que de él

se sigue al rango de verdad una, más aún, única y universal.

Formulado a modo de principio: la pregunta por la verdad de la realidad es ineludible. Si no se plantea ya la pregunta por la verdad, se llega a una comprensión meramente estética del mundo, en la que las cosas se juzgan por su contenido vivencial subjetivo y la persona opta eclécticamente por lo que parece corresponderse mejor con su propio sentimiento de felicidad. Uno se sirve entonces a la carta en el mercado de las posibilidades y asume sin más las contradicciones. Así, la adhesión a la pluralidad y la tolerancia corre el riesgo de transformarse en indiferencia y desinterés. No en vano, el pensamiento posmoderno acaba, en toda una serie de sus representantes, en el nihilismo. Friedrich Nietzsche se revela como su antepasado y modelo.

III. Unicidad y universalidad de Jesucristo

Para poder abordar estas preguntas, es preciso reflexionar de nuevo con mayor profundidad sobre la pregunta por la unidad y unicidad de Jesucristo en la diversidad de las religiones situándola en el conjunto de la profesión de fe trinitaria y cristológica[7].

En este intento debemos comenzar dando razón de la importancia de la profesión de fe en la unidad y unicidad de Dios. Este credo une al judaísmo, el cristianismo y el islam y diferencia a estas tres religiones monoteístas de todas las demás religiones. Con todo, desde el punto de vista cristiano tiene un significado específico. Desde la perspectiva cristiana, la profesión de fe en el Dios uno y único no debe entenderse en un sentido cuantitativo simple; no quiere decir solo que «exista» un único Dios, no dos o tres. Para la Biblia no se trata únicamente de este enunciado cuantitativo, sino sobre todo de un enunciado cualitativo y existencial. La profesión de fe en el Dios uno y único se realiza sobre el trasfondo de la exigencia de una opción radical e integral de amar a Dios con todo el corazón, toda el alma y toda la mente (cf. Mc 12,30 par.). No se puede servir a dos señores (cf. Mt 6,24). Dios es tal que nos reclama por completo, con todas las fibras de nuestra existencia, y nos colma enteramente.

La tradición teológica ha hecho suya esta idea, profundizando especulativamente en ella. Ha mostrado que Dios es, por esencia, la realidad que todo lo engloba y todo lo trasciende. Por eso, Dios, en conformidad con su esencia, no puede ser más que uno. Quien confiesa varios dioses no ha entendido realmente lo que significa la palabra «dios», lo que quiere decir. El *scriptor ecclesiasticus* Tertuliano plasmó esta idea en la fórmula: si Dios no es uno solo, no hay Dios[8].

La profesión de fe en el Dios uno incluye que este Dios uno es a la vez el Dios omnímodo –o sea, que engloba todo y a todos– de todos los hombres. Mientras que el politeísmo absolutiza la pluralidad de la realidad, los pueblos y las culturas, la profesión de fe en el Dios uno es la protesta más rotunda posible contra la fragmentación de la realidad, la afirmación más clara posible de la unidad del mundo y la humanidad. Implica que todos los hombres son hermanos y hermanas, porque pertenecen a una sola familia reunida bajo el Padre celestial. Así pues, la pretensión universal del Dios uno garantiza simultáneamente el valor inderogable e inalienable de cada individuo.

La fundamentación más profunda de que la profesión de fe en el Dios uno no suprime la diversidad, sino que en cierto modo la incluye, radica en la profesión de fe trinitaria en el Dios uno en tres personas[9]. Es la interpretación del enunciado bíblico: «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16). Pues comporta que el Dios uno y único no es un Dios solitario, sino que es amor que se regala a sí mismo desde toda la eternidad y en el que el Padre se comunica al Hijo y el Padre y el Hijo se comunican en el Espíritu Santo. Cada una de las tres personas es por entero Dios, infinitamente; y, sin embargo, cada una de ellas concede espacio a las otras en la medida en que se comunica a ellas, vaciándose en consecuencia. De este modo kenótico, Dios es unidad en la diversidad.

Habida cuenta de que Dios es, desde toda la eternidad, amor de autodonación y autovaciamiento entre Padre, Hijo y Espíritu, puede comunicarse completamente en Jesucristo sin renunciar a sí mismo ni perderse. La divinidad de Jesucristo se muestra en que él mismo se vacía de sí (cf. Flp 2,6). La omnipotencia del amor no necesita autoafirmarse, sino que puede entregarse y enajenarse y, cabalmente en esa entrega, es ella misma. Tal vaciamiento solo es verdadero y auténtico si la divinidad del Logos eterno no absorbe ni se traga la humanidad, sino que la acoge en su particularidad y la libera para que realice el ser que le es propio. Según el credo eclesial, en Jesucristo la divinidad y la humanidad permanecen, pues, sin confusión ni separación. Jesucristo es unidad en la diferencia y diferencia en la unidad[10].

La conclusión solo puede rezar: si Dios se ha comunicado de forma plena, definitiva y sin reservas en la persona e historia concreta de Jesucristo, entonces este es *id quo maius cogitari nequit*, aquello mayor de lo cual nada puede pensarse (Anselmo de Canterbury) y también *id quo Deus maius operari nequit*, aquello mayor de lo cual Dios nada puede hacer. Así, por la esencia misma del acontecimiento Cristo no puede haber ninguna religión ni cultura que sobrepuje o complemente el orden salvífico cristiano. Todo lo que las otras religiones contienen de verdadero y bueno participa de aquello que en Jesucristo se ha manifestado en su plenitud.

Pero ninguna persona, tampoco ningún dogma de la Iglesia, puede nunca agotar por completo este misterio. Según el Nuevo Testamento, el Espíritu de Dios nos ha sido prometido para introducirnos sin cesar y en profundidad siempre mayor en él (cf. Jn 16,13). En este proceso, el encuentro con otras religiones puede ser un camino para comprender más profundamente determinados aspectos del único misterio de Cristo. De ahí que el diálogo interreligioso no sea una calle de sentido único; se trata más bien de un verdadero encuentro, que para nosotros los cristianos puede ser un enriquecimiento. En él, no somos solo dadores, sino también receptores y discentes, porque a través de semejante intercambio devenimos capaces de comprender la entera plenitud del misterio que se nos ha regalado en Jesucristo, en toda su anchura y longitud y altura y profundidad (cf. Ef 3,18).

A tenor de esto, tanto trinitaria como cristológicamente nos es dada de antemano una comprensión de la unidad y la unicidad que, lejos de ser totalitaria, concede al otro espacio y lo libera. En efecto, forma parte de la esencia del verdadero amor que une de la forma más estrecha, pero sin acaparar al otro, sino guiándolo hacia su propia realización.

Estas reflexiones especulativas se tornan concretas y prácticas en el momento en que consideramos la vida de Jesús. Como atestiguan los evangelios, Jesús es el hombre para los demás; él, el Señor, ha venido no para dominar, sino para servir y para entregar su vida «por los demás» (cf. Mc 10,45 par.). Él, que se anonadó hasta la muerte, es glorificado y establecido como Señor del universo (cf. Flp 2,6-11). De ese modo, a través de Jesucristo el servicio abnegado se convierte en la nueva ley del universo.

Así entendida, la tesis de la definitividad y validez universal del orden salvífico cristiano fundamenta, por una parte, la misión universal como algo que forma parte indispensable de la naturaleza de la Iglesia[11] y, por otra, salvaguarda y defiende tanto la libertad del individuo como el valor y la dignidad de toda cultura. Justo en su concreta firmeza[12], que se opone a todo sincretismo y relativismo, fundamenta una relación no solo tolerante y respetuosa, sino además dialógica y diaconal con las demás religiones, alejada de todo fundamentalismo estrecho de miras. Así entendida, la definitividad y validez universal del orden salvífico cristiano no es una tesis imperialista que acapare a otras religiones o las oprima. Menos aún fundamenta ni permite una comprensión y una praxis imperialistas de la misión. No tiene nada que ver con la conquista del mundo, aun cuando a lo largo de la historia haya sido a menudo malentendida e indebidamente empleada en este sentido.

Esta relación dialógica y diaconal tiene tres aspectos: la confesión de fe en Jesucristo como palabra definitiva y universalmente válida de Dios afirma, respeta y defiende todo lo que es verdadero, bueno, noble y santo en las otras religiones (cf. Flp 4,8) [*via positiva seu affirmativa*]; critica proféticamente lo que en ellas es contrario al honor de Dios y a la dignidad del hombre, cuando se mezclan lo divino y lo humano y, por ende, no se respeta a Dios ni al hombre en la dignidad propia de cada cual (*via negativa seu critica et prophetica*); por último, quiere invitar a las otras religiones a llegar en la fe en Jesucristo y mediante la participación en la plenitud de este a la plenitud y perfección propia de cada una de ellas (*via eminentiae*).

El decreto conciliar sobre la misión resume estas tres dimensiones cuando afirma: todo lo que de bueno y verdadero hay en las religiones de la humanidad tiene su medida en Jesucristo; con él debe ser críticamente medido y desde él purificado y llevado a su consumación[13].

Así entendido, el credo cristiano es, cabalmente en su pretensión universal y concreta a la vez, para muchos tan escandalosa, llamamiento a –y base para– la tolerancia y el respeto mutuos, el partir y el compartir, el cambio y el intercambio, el entendimiento, la reconciliación y la paz. Remite a aquel que es el «punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización», aquel que es el «centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones»[14].

---

[1] Debo sugerencias fundamentales para la siguiente exégesis al comentario de E. GRÄSSER, *An die Hebräer* (EKK XVII/1), Zürich 1990, 46-69.

[2] Tal es el enfoque de la constitución del CONCILIO VATICANO II sobre la revelación: cf. DV 2.

[3] Cf. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus*, Tübingen 1973^{2}.

[4] Es básica la obra de J. F. LOYTARD, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Graz/Wien 1986 [trad. esp. del orig. francés: *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*, Planeta-Agostini, Barcelona 1992]. Una visión de conjunto puede leerse en W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.

[5] Cf. P. SCHMIDT-LEUKEL, «Das pluralistische Modell in der Theologie der Religionen»: ThR 89 (1993), 353-364; M. VON BRÜCK y J. WERBICK, *Der einzige Weg zum Heil?*, Freiburg i.Br. 1993; K.-H. MENKE, *Die Einzigkeit Christi im Horizont der Sinnfrage*, Freiburg i.Br. 1995; R. SCHWAGER, *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheorie*, Freiburg i.Br. 1996; ÍD. (ed.), *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand*, Freiburg i.Br. 1998; W. KASPER, «Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne», en Íd., *Theologie und Kirche*, vol. 2, Mainz 1999, 249-264.

[6] Al respecto, cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Jesus* sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y la Iglesia, 6 de agosto de 2000.

[7] Para más detalles sobre lo que sigue, cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (OCWK 4), Sal Terrae, Santander 2013, 370-375.

[8] ETRTULIANO, *Adv. Marc*. I, 3: *Deus si non unus est, non est, quia dignius credimus nonesse quodcumque non ita fuerit, ut esse debebit*, «Dios, si no es uno, no es; porque creemos que es más digno que no exista aquello que no es tal como debería ser» (CCL 1, 443). Para esta concepción cualitativa de la unidad de Dios, cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th*. I q. 11 a. 3.

[9] Al respecto, W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (cf. *supra*, nota 7), 458ss; G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i.Br. 1997.

[10] Justo este es el sentido del dogma cristológico de Calcedonia sobre la unidad personal en la dualidad de naturalezas, que permanecen «sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación» (DH 302).

[11] Cf. AG 2.

[12] Cf. H. SCHLIER, «Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen», en Íd., *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, vol. 3, Freiburg i.Br. 1971, 297-320.

[13] Cf. AG 9 y 11. Otros importantes enunciados conciliares en NA 1s. Para la cuestión de la salvación en las demás religiones, cf. LG 16; GS 22.

[14] GS 45.

QUINTA PARTE

Perfiles del cristianismo

31

¿Qué significa «auténticamente cristiano»?

La pregunta: «¿Qué significa auténticamente “cristiano”?», puede resultar sorprendente en el marco de una serie de conferencias sobre el futuro sínodo. Este asunto no figura entre los múltiples temas sugeridos[1], y es posible que difícilmente resulte apropiado como tema sinodal específico. Aun así, cabe formular la tesis: el éxito o fracaso del sínodo no se decidirá tanto por esta o aquella reforma en concreto, sino que dependerá más bien de si se consigue volver a expresar el núcleo del Evangelio de forma tal que lo auténticamente cristiano devenga de nuevo un poder y una provocación en la sociedad actual. Se trata de hacer valer, sin concesiones a moda alguna, la actualidad de lo cristiano mismo[2].

Sería, no obstante, un error creer que sabemos ya bien qué es lo auténticamente cristiano y que solo hay que realizarlo de una forma más adecuada a los nuevos tiempos, deslindándolo de malentendidos. En los últimos años, demasiadas cosas han empezado a moverse; principios e instituciones que hasta hace apenas un par de años se tenían por intocables se hallan de repente en discusión por doquier. En apariencia, ya no hay nada firme y perdurable. Los antiguos frentes parecen haber dejado de existir: las fronteras confesionales han devenido secundarias; las verdaderas fronteras atraviesan hoy las confesiones[3]. Hoy se da en todas las grandes Iglesias un pluralismo teológico y práctico que difícilmente cabe subsumir ya en una unidad superior[4]. Muchos cristianos se saben además mucho más próximos a muchos no cristianos –en su forma de pensar, presentarse y actuar, en su estilo de vida y su mentalidad, pero sobre todo en su compromiso a favor de un orden más humano y justo– que a un buen número de sus correligionarios. A ello se suma que una serie de investigaciones sociológico-pastorales recientes han llamado la atención sobre la existencia de una discrepancia en verdad alarmante entre lo que oficialmente se enseña como fe de la Iglesia y lo que de hecho se cree y se hace en la Iglesia. Salta a la vista que en una nueva experiencia «laical» de fe no puede integrarse ya razonablemente lo que se predica como comprensión «clerical» de la fe[5]. Así, en la Iglesia se percibe por doquier una ebullición, un desmoronamiento de las formas y estructuras antiguas, una emigración interior y exterior, una sacudida que llega hasta los cimientos. Se constituyen además «formas subterráneas»[6] de nueva autocomprensión y autorrealización cristiana. A resultas de todo ello, lo auténticamente cristiano ha devenido en extremo equívoco e indeterminado. Esta falta de claridad y

determinación priva al cristianismo de su fuerza iluminadora y su atractivo en nuestro mundo.

Sería simplificar sobremanera las cosas hablar precipitadamente de un espíritu de incredulidad que se cuela de rondón incluso en la Iglesia, de una apostasía silenciosa, de cristianismo marginal[7]. Eso también existe, sin duda. Pero el verdadero problema tiene raíces más hondas y es más amplio. Salta a la vista que una determinada forma epocal del cristianismo ha llegado a su fin, mientras que la nueva forma histórica se vislumbra solo en sus perfiles más exteriores de forma todavía poco clara y a menudo distorsionada. En la actualidad atravesamos una fase de transición, en la que lo antiguo no conserva validez suficiente y lo nuevo no es aún del todo visible. Esta situación no puede controlarse con un par de reformas externas, por lo demás necesarias desde hace tiempo, como tampoco con reinterpretaciones artificiales y abstractas del cristianismo, que ignoren la concreta forma histórica de la Iglesia. Una mera literalidad podría llevar con facilidad a un minimalismo no cristiano, a un cristianismo cuya sal se ha vuelto sosa. Hace falta una reflexión fundamental, en relación con la cual vamos a formular en lo que sigue, de forma fragmentaria e incompleta dado el breve tiempo de que disponemos[8], tres tesis.

1.ª tesis: El cristianismo es una religión histórica. El adjetivo «histórico»[9] es ambiguo, y resulta imposible desarrollar en este contexto todas las dificultades que dicho término plantea a la actual conciencia de los problemas. De ahí que sea mejor glosar de manera concreta qué es lo que queremos decir con esta tesis. Esta implica, en primer lugar, una distinción fundamental entre lo cristiano y lo mítico[10]. En los mitos se trata de la epifanía de un numinoso fundamento profundo de la realidad presente siempre y por doquier, del resplandor –que acaece en oscuros símbolos– de un fundamento divino del ser y el sentido, desde el cual, mediante el cual y en el cual todo es. De ahí que los mitos, según un famoso dicho de Salustio, acontezcan en todas partes y en ningún lugar, siempre y, sin embargo, en ningún momento concreto[11]. Son «potencias y potestades» eternas, inalterables, fatales las que gobiernan sobre el ser humano. Tienen el poder de fascinar a este, de cautivarlo, de privarle de libertad. Por eso, atraen a los hombres en la misma medida en que les infunden temor y temblor. De ahí que Rudolf Otto caracterice el fenómeno contrastante de lo religioso como *mysterium tremendum et fascinosum*[12].

No ocurre así con el mensaje cristiano: no remite a un fundamento abisal mítico, místico o metafísico, sino a la historia concreta, a la historia de Abrahán, a la de Israel y, sobre todo, a la de Jesús de Nazaret. Está permanentemente vinculado a lo que se dijo y ocurrió de una vez para siempre «en aquel tiempo». En consecuencia, la fe cristiana no se halla vinculada a una imagen mitológica del mundo; al contrario, a su manera lleva a cabo una desmitologización del mundo y ha contribuido decisivamente a la secularización moderna[13]. A través de su acentuación de la historia y la singularidad de esta, la fe cristiana ha propiciado el reconocimiento del carácter singular, definitivo e irrepetible de las decisiones históricas, así como el de la dignidad y responsabilidad de la persona humana. Por eso, «delirantemente», el desarrollo moderno vivido a partir de la Ilustración, la Declaración de los Derechos Humanos y la Revolución francesa ha

entendido muchos contenidos de origen cristiano mejor que las Iglesias cristianas, que aún no logran hablar sin resentimiento de la libertad. Así, en el encuentro entre la Iglesia y la sociedad actual surgen planteamientos desplazados y extravagantes, porque la Iglesia, aferrándose a una mentalidad en gran medida premoderna, no ha asumido plenamente su propio mensaje.

Ya en una primera aproximación se revela la fe cristiana como un mensaje profundamente humano, que, lejos de estar hoy superado de hecho, representa un legado todavía no amortizado. Pues sería un peligroso error pensar que, desde la Ilustración, la desmitologización queda ya definitivamente a nuestras espaldas; se trata de una tarea permanente, que se plantea allí dondequiera que impersonales poderes «elloicos» [*Es-Mächte*] devienen normas últimas, ya sean ciegas estructuras instintivas, ya ídolos de la raza, la clase, lo popular, el poder, el mérito, el prestigio, el orden o el progreso. Dondequiera que esto ocurre, el ser humano es tratado ya solo como medio para un fin[14]. Pero dondequiera que, a consecuencia de ello, no todas las circunstancias se hallen referidas al ser humano, allí deberá intervenir la fe cristiana protestando y transformando, allí le corresponde una función social de agitación en nombre del hombre oprimido[15].

Pero ¿qué significa «humano»? Tanto lo más común y banal como lo supremo y último, tanto lo suprahumano [*Übermenschlich*] como lo humano, demasiado humano [*Allzumenschlich*] son realidades humanas [*menschlich*]. Qué sea lo auténticamente humano es cuestión equívoca y controvertida. Sin embargo, según convicción cristiana, en Jesucristo se ha dicho algo decisivo sobre el hombre y se nos ha ofrecido un modelo definitivo de la condición humana. Según convicción cristiana, en la encarnación de Jesucristo Dios ha revelado definitivamente el hombre al propio hombre[16]. En la historia de Jesús de Nazaret se han revelado de una vez para siempre la dignidad y la meta del ser humano. Por eso, la pregunta histórica [*historisch*] por esta historia [*Geschichte*], tal como nos la atestigua la Escritura, es un elemento esencial de la fe cristiana; según el Concilio Vaticano II, es el alma de la teología y el principio de toda renovación eclesial[17]. Hoy, muchos consideran tal tesis ya desfasada; piensan que se debe sustituir el texto de la Biblia por el texto de la actual realidad social. Sin embargo, la pregunta histórica de la teología, si se entiende correctamente, no está movida por un interés archivístico-historiográfico; su finalidad es más bien no permitir que caiga en el olvido la esperanza para los seres humanos que atestigua la Escritura, una esperanza aún irrealizada[18]. Esa pregunta debe contribuir a que la fe cristiana no llegue sin más a un acuerdo con los poderes sociales e intelectuales dominantes en cada época, sino que conserve su potencia y provocación crítica en beneficio del hombre. Tiene que mantener permanentemente actual la historia de libertad iniciada por Jesucristo.

Tal actualización acontece, a su vez, de manera histórica, mediada por las situaciones históricas concretas. Del carácter histórico de la fe cristiana forma parte también el hecho de que lo cristiano nunca se da «químicamente puro», sino siempre en forma históricamente mediada, «en, con y bajo» formas de mediación históricas y concretas[19]. Por eso, la Escritura no es sino *un* testimonio histórico, aunque

cualificado, de la fe cristiana; sin embargo, solo nos dice a manera de modelo (tipológicamente) qué es lo auténticamente cristiano. De ahí que tampoco los dogmas sean el quid de lo cristiano mismo; son modelos permanentemente válidos de qué aspecto deben tener las formas históricas de enunciación y realización. El Evangelio no se ha «encarnado» en la Iglesia de modo tal que esta sea sencillamente el Cristo perviviente. Es cierto que Cristo sigue estando vivo y presente en la Iglesia, pero en esta frase no se puede intercambiar sin más el sujeto, invertir el enunciado y decir que la Iglesia es el Cristo perviviente y presente[20]. La Iglesia está en todo, incluso en su testimonio de fe, históricamente en camino. Por eso, debe medirse y renovarse sin cesar tomando como criterio a Jesucristo, su origen y su cabeza. Este permanente estar históricamente en camino y esta obligación de continua reforma no implican libertad respecto de la historia, sino libertad *para* la historia. En el seguimiento de Jesús se traducen en un siempre nuevo volverse hacia los hombres en sus concretas situaciones históricas.

En la historia, con Cristo nos encontramos de manera concreta en las personas hambrientas, sedientas, sin hogar, desnudas, enfermas, perseguidas (cf. Mt 25,37-40). Ellas son, según el Evangelio, el Cristo perviviente. Son, si nos tomamos en serio la parábola del samaritano misericordioso, la exégesis concreta de la voluntad divina para nosotros en la actualidad (cf. Lc 10,25-37). Las situaciones, interrogantes y necesidades humanas e históricas de cada momento son, por consiguiente, el principio hermenéutico para interpretar el mensaje cristiano haciendo justicia a la historia. Si la Escritura nos dice que no existe el ser humano para el sábado, sino este para aquel (cf. Mc 2,27), entonces lo auténticamente cristiano no puede ser un sistema abstracto de principios y normas que uno se limita a imponer a las situaciones humanas concretas; antes bien, los análisis concretos de nuestra actual situación social, de los conflictos humanos que en ella se dan y del sufrimiento por ellos ocasionado son una condición necesaria de un enunciado teológico adecuado a la realidad[21].

El resultado de nuestra primera tesis sobre el carácter histórico del cristianismo es que el mensaje cristiano debe ser anunciado siempre de modo concreto. No puede hablar solo abstractamente sobre Dios, el ser humano, el ministerio eclesiástico, el matrimonio en sí, etc., sino que a la luz del mensaje y la obra de Jesucristo debe desarrollar modelos concretos de una condición humana razonable, realizada y libre en medio de las actuales circunstancias históricas. Si, por el contrario, se mantiene en el terreno meramente abstracto y de principios, corre peligro de hacer del Evangelio una ley y un sistema que, al igual que la ley judía, en lugar de liberar al ser humano, lo esclavice. Aun manteniendo las fórmulas más ortodoxas, es posible invertir el sentido del Evangelio. «También los demonios creen y tiemblan de miedo» (Sant 2,19). Hasta las formulaciones más ortodoxas resultan ambiguas dada la destreza interpretativa de los teólogos actuales. La ortodoxia deviene inequívocamente cristiana solo mediante la concreta acción cristiana, cuando la fe se hace efectiva en el amor (cf. Gal 5,6)[22].

2.ª tesis: El cristianismo es una religión suprahistórica. La voz «suprahistórico»[23] es presumiblemente más dada aún a malentendidos que el adjetivo «histórico». Lo que

apunta esta tesis es que el cristianismo habla de Dios, de trascendencia, del más allá, de lo sobrenatural, del *extra nos* de la gracia o como se le quiera denominar. En este punto existen en la actualidad dificultades que se resisten a ser superadas. Cada uno de tales términos alberga un conjunto de problemas, de los que aquí no podemos ocuparnos. Sin embargo, lo que se pretende decir con ellos es absolutamente constitutivo de la esencia del cristianismo. Si el ambiguo e irisado lema: «Dios está muerto»[24], tuviera validez directa y plena, habría que reconocer sinceramente que también el cristianismo está muerto. El punto de partida de esta tesis sobre el carácter suprahistórico del cristianismo es una experiencia que vivimos a diario: la desintegración y disociación del ser humano y el mundo, la imposibilidad de cuadrar la existencia y, por ende, su radical finitud. Esta alienación[25] del ser humano respecto de sí mismo, de los demás y del mundo no es solo un fenómeno psicológico y social. Aun cuando fuera posible superar todas las alienaciones históricamente devenidas e históricamente modificables, el yo y el tú seguirían contraponiéndose en una alteridad y diferencia última, no eliminable; el uno excluirá al otro, por lo que la opción por uno de ellos conllevará prescindir del otro. Así pues, seguiría existiendo una alienación dada por necesidad con la condición humana y su finitud, una alienación, si se quiere, metafísica. Esta alienación no puede ser eliminada tecnológica ni políticamente, ni de ninguna otra manera humanitaria. Es inherente a la condición humana. Es la menesterosidad de esta, su connatural pobreza, su anhelo de algo más de lo que el hombre es, su auténtico desarraigo y desnudez, su existir bajo amenaza y su falta de libertad. Este es el lugar donde irrumpe la pregunta religiosa y donde solamente la religión puede ofrecer una respuesta.

Pues la experiencia de la miseria de la condición humana es –retomando un dicho de Pascal– también el lugar donde se experimenta su grandeza[26]. Justo en la experiencia de sus límites aprecia el hombre también que se autotrasciende infinitamente[27]. ¿Cómo podríamos experimentar la alienación y la perdición como tales si no tuviéramos también alguna noticia de lo no alienado e íntegro? ¿Cómo podríamos sufrir a causa de nuestra finitud si no hubiéramos vislumbrado ya algo de lo infinito? Por consiguiente, la trascendencia[28] no es un segundo escenario más allá de la historia, sino una dimensión que se hace manifiesta en el mundo y en la historia misma, allí dondequiera que el ser humano, en la historia, pregunta por algo que lo desborda, superándose a sí mismo. Solo en la pregunta por la trascendencia llega el hombre a la experiencia plena de la humanidad de su condición humana, de su grandeza y su miseria. Un «puro» humanitarismo y un «mero» humanismo que no sintieran ya el resto inextinguible y el aguijón permanente que impele hacia lo suprahumano serían, incluso desde un punto de vista meramente humano, una banalidad. Ya solo por el hecho de formular la pregunta por Dios, el cristianismo le plantea al ser humano la pregunta por sí mismo y le presta un servicio que nadie más puede prestarle.

Así y todo, la experiencia recién apuntada sigue siendo al principio confusa, vaga y ambigua; no la compartimos solo con la mayoría de las demás religiones, sino en la actualidad también con numerosas formas de un humanismo ateo que conocen un autotrascenderse sin trascendencia[29]. En el ámbito cristiano, el discurso sobre Dios

adquiere, sin embargo, un giro muy específico. Aquí, Dios no es solo una trascendencia innominada, anónima y lejana, únicamente experimentable, una vez fracasadas todas las imágenes y conceptos, en cifras y símbolos oscuros; tiene un nombre concreto, por el cual podemos dirigirnos a él, y este nombre –Yahvé– significa: el que existe, el que está ahí (cf. Ex 3,14)[30]; Dios es el «Dios con nosotros» (Emmanuel). Este Dios no «existe» o, mejor, no «viene dado» [*es gibt*]; él se da a sí mismo [*er gibt sich*] en libertad absolutamente indisponible. No es prolongación y proyección del ser humano, sino, a la inversa, puro acercamiento *hacia* este, pura solicitud *por* este. Es amor que se autocomunica (cf. 1 Jn 4,8). El hombre no tiene ya necesidad de meterse en camisa de once varas y autotrascenderse hacia lo suprahumano y, mediante tal sobreexigencia, enajenarse del mundo y de sí mismo; pero tampoco tiene necesidad de seguir adornando el mundo numinosamente, haciéndole así violencia. En su autocomunicación, Dios nos hace ser lo que de continuo perseguimos y, sin embargo, jamás somos capaces de lograr; nos hace ser hombres y nos deja ser hombres. Él es la garantía y la exigencia de la condide la condición humana. Él es, en su autocomunicación, oferta y regalo de una condición humana reconciliada y cumplida; y a esto lo llamamos «gracia». Tal exigencia de la condición humana es simultáneamente don [*Gabe*] y tarea [*Aufgabe*], indicativo e imperativo. Es la provocación, la liberación creadora de la libertad humana.

Así pues, lo auténticamente cristiano es la exigencia de la condición humana, la promesa de que, mirando a Jesucristo, cabe albergar –contra toda esperanza– esperanza para todos los hombres. Este humanismo cristiano, sin embargo, no es sencillamente la autoconsumación del hombre; supone la crisis y el fracaso de la humanidad «natural»; es un humanismo de la cruz. Pero la cruz no es la crucifixión del ser humano, sino su resurrección y elevación. El humanismo cristiano se funda en el acontecimiento de la Pascua y representa un acontecimiento pascual duradero: una conversión continua y una renovación incesante[31]. Si tales conocimientos permiten formular una expectativa para el sínodo venidero, no será ciertamente la de que en él la diferenciación de lo cristiano se diluya en una falsa liberalidad. Lo distintivamente cristiano no puede, sin embargo, hacerse valer como ley, sino como Evangelio; debe ser dicho de forma tal que no resulte represivo, sino que sirva constructiva y creativamente a la libertad del hombre. Justo en la medida en que el mensaje cristiano salvaguarda aquello que jamás puede ni debe comunicar, a saber, la divinidad de Dios, establece un espacio de lo absolutamente no manipulable ni instrumentalizable y solo así puede oponer en último término resistencia a la amenazadora manipulación e instrumentalización del ser humano. De este modo, la oración, la meditación, la contemplación y la liturgia, cabalmente en tanto en cuanto no persiguen ninguna finalidad intramundana, prestan un servicio a la libertad y la dignidad del hombre, que no vienen determinadas solo por los méritos y el reconocimiento social de este. En consecuencia, no solamente se sirve a Dios sirviendo al hombre, sino que se sirve al hombre sirviendo a Dios. La salvaguarda de la siempre mayor divinidad de Dios termina abriendo todos los sistemas cerrados en sí mismos y todas las respuestas preparadas de antemano, manteniendo con ello siempre abierta una posibilidad y alternativa para la libertad humana. Dios no es, como quiere un tonto cantante moderno

de melodías religiosas, simplemente la respuesta a todas las preguntas; también es la pregunta a todas las respuestas. Por eso, la fe en Dios debe plasmarse en una apertura siempre mayor y en una percepción siempre más profunda de los problemas[32]. Entonces podría volver a ser creíble como promesa de esperanza para el mundo.

3.ª tesis: El cristianismo es Jesucristo en persona[33]. Esta tesis ha permanecido hasta ahora tácitamente en el trasfondo y recapitula las dos tesis precedentes. Pues en Jesucristo se conjugan en una unidad singular el carácter histórico y suprahistórico del cristianismo. En él, la historia humana ha llegado de una vez por todas a la meta que la trasciende radicalmente, a Dios, en la medida en que este la ha acogido y se ha comunicado a ella sin reservas[34]. De ahí que la fe cristiana confiese que Jesucristo es Dios y hombre verdadero en una sola persona. Aquí no podemos más que apuntar este misterio de la cristología, sin desarrollarlo. La pregunta que nos hacemos es qué se sigue de ahí para nuestra comprensión de lo cristiano.

En primer lugar, de manera meramente formal se sigue que Jesucristo es, en persona, el criterio con el que debe medirse todo lo que quiera ser cristiano. En el sentido más amplio y fundamental, cristiano es quien se deja determinar por Cristo. Solo se puede ser cristiano cara a cara con Jesucristo. Ser cristiano significa seguir a Jesús. Este supuesto fundamental está detrás de todo lo dicho hasta ahora. Esta decisión primigenia de la fe es a un tiempo el escándalo primigenio de lo cristiano, en el que ya no cabe inquirir más. Tan solo se puede llamar la atención sobre el hecho de que todo ser humano toma fácticamente una opción fundamental de estas características y debe vivir desde su centro según un modelo determinado. A la pregunta de por qué ese modelo es para nosotros precisamente Jesucristo, tan solo cabe responder: ¿a dónde vamos a ir si no?, ¿dónde vamos a encontrar tales palabras de vida? (cf. Jn 6,68s).

La justificación interna de esta decisión fundamental se hace patente en cuanto rellenamos materialmente nuestra conclusión formal. Entonces resulta que Jesucristo es justo aquello que los seres humanos más profundamente necesitamos. Pues, por lo que respecta al contenido, de la mediación cristológica entre Dios y el ser humano se sigue la «transvaloración de todos los valores» y la revolución de todos los órdenes: la gloria se manifiesta en la debilidad; la plenitud, en la pobreza; la libertad, como obediencia; lo infinito ingresa en la finitud[35]. El autovaciamiento (kénosis) se convierte en la esencia de lo cristiano y en la forma de la libertad. La verdadera libertad es tan libre que puede renunciar a sí, para, justo de ese modo, ser ella misma[36]. Así, la existencia cristiana se convierte esencialmente en proexistencia, en ser para los demás, en ser que concede espacio a los demás y cabalmente en ello adquiere autonomía[37]. «Quien quiera salvar su vida la perderá; pero quien pierda su vida por mí la salvará» (Lc 9,24). «El que se aferra a la vida la pierde, el que desprecia la vida en este mundo la conserva para una vida eterna» (Jn 12,25). Así, «representación» y «solidaridad» se convierten en términos fundamentales de la existencia cristiana en el presente. Aquí no nos es posible más que apuntar en qué sentido pueden estos términos ayudar a los cristianos a lograr una nueva autocomprensión en la situación actual.

Lo más fácil de ver es cómo con ello se tienden los cimientos de una nueva

espiritualidad cristiana. Se caracteriza por la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo y por la idea de la fraternidad cristiana. Quien, por el contrario, de inmediato protesta y recela de que el cristianismo quede reducido a «mero» humanitarismo debería preguntarse antes de nada si protesta igualmente contra la inhumanidad que existe en el mundo, en parte también por culpa y tolerancia de la Iglesia y los cristianos. Pero quien supone que hablar de fraternidad cristiana es tan solo una excusa para simplificar las cosas haría bien en volver a leer el sermón de la montaña y el himno al amor de 1 Cor 13. Repasando esos textos puede hacérsele manifiesto que el humanitarismo cristiano, entendido adecuadamente, representa todo lo contrario de una mera adaptación a un humanismo soso, genérico y sin consecuencias personales; se trata más bien de una única protesta contra una condición cristiana aburguesada, que en la Iglesia actual hay que considerar sin duda como un peligro. Lo que con ello se quiere decir positivamente podría plasmarse, a modo de lema, en la frase de Dietrich Bonhoeffer de que quienes durante el Tercer Reich ayudaron a judíos activamente y asumiendo riesgos personales tienen derecho también a cantar corales gregorianas.

Con ello queda fundamentada igualmente una nueva autocomprensión de la Iglesia. Por desgracia, en la gran mayoría de los casos la Iglesia reacciona como todas las demás instituciones, queriendo autoafirmarse y garantizar su supervivencia. En vez de ser representante de los intereses de otros, bastante a menudo no es más que defensora de sus propios intereses. Sin embargo, la esencia de la Iglesia se define precisamente por su provisionalidad en relación con el reino de Dios y su mero carácter de signo en relación con el mundo. La Iglesia no puede entenderse a sí misma sino como Iglesia para los demás[38]. La diferencia entre una actitud abierta y otra cerrada no habría que verla tanto en el posicionamiento respecto a meras cuestiones marginales, sino en la pregunta de qué arriesga la Iglesia por los demás, de si está dispuesta a confrontarse sin reservas con preguntas planteadas desde fuera, a aventurarse –en su preocupación por los hombres– por caminos no recorridos hasta ahora y de los que no sabe de antemano adónde la llevarán. La pregunta es si la Iglesia está dispuesta a ponerse a sí misma en juego por la salvación de los demás, como hicieron Cristo y, de otro modo, Moisés (cf. Ex 32,32) y Pablo (cf. Rom 9,3). Solo así confiesa verdaderamente a Cristo como Señor suyo. Pero entonces algunas manifestaciones de la Iglesia tendrían que sonar de forma distinta; deberían estar menos marcadas por el pensamiento apologético de la seguridad y más por la valentía para correr riesgos.

Con lo dicho queda fundamentada, por último, al menos en sus rudimentos, una autocomprensión de la sociedad de impronta cristiana. La idea de la solidaridad podría ser una alternativa tanto al orden liberal de Occidente, orientado a la consecución del interés propio, como al orden totalitario del Este. «Solidaridad» significa en concreto: uno para todos, y todos para uno. Uno para todos: con ello se traza una delimitación frente al individualismo de toda especie. Todos para uno: esto designa la diferencia con el colectivismo, en el que el individuo es sacrificado al Moloc del Estado, el partido, la clase, el pueblo o incluso la Iglesia. «Solidaridad» quiere decir, por consiguiente, que la libertad del individuo solo es posible si existe un orden de la libertad para todos. Pero

este orden no será un orden de libertad a menos que todos garanticen la libertad de cada individuo. Por eso, el Sínodo terminaría fracasando si abordara únicamente cuestiones intraeclesiales y no hiciera aportaciones al problema de la paz, la libertad y el hambre en el mundo y a la solución de los conflictos recién estallados en nuestra sociedad.

Aquí no es posible desarrollar estas perspectivas; las dejamos más bien en este punto y, una vez presentadas nuestras tres tesis, nos preguntamos de nuevo: ¿qué es lo auténticamente cristiano? ¿Qué es lo decisiva y distintivamente cristiano? Después de todo lo dicho, a ello no se puede responder con una fórmula breve[39] ni con un principio general desgajado de toda referencia a situaciones concretas. Lo que se requiere es una respuesta histórica, que por fuerza será unilateral y temporalmente condicionada. Quien quiere decirlo todo siempre igual, al final no dice ya nada. La crisis de la Iglesia actual, sin embargo, consiste también en que aún no le ha sido concedida esta respuesta histórica. Sería injusto exigirle demasiado al Sínodo en este sentido. Con todo, este debe mantenerse al menos abierto a los múltiples indicios dispersos que apuntan a una nueva forma histórica de lo cristiano. Por muy confusos y desfigurados que puedan ser a veces, todos esos indicios desembocan en una interpretación concreta, histórica y humana (en el sentido bueno) de lo cristiano, que cristaliza alrededor de la idea de solidaridad humana y cristiana.

Tal comprensión de lo cristiano requiere una mentalidad y una praxis eclesiales transformadas. En siglos pasados, los esfuerzos se centraban casi en exclusiva en explicar qué son en sí y de por sí Dios, Jesucristo y la eucaristía, sin decir en ningún momento con la misma claridad qué significa todo esto para nosotros. El mundo sin Dios ante el que hoy nos encontramos es también en parte una consecuencia del Dios sin mundo que hemos anunciado[40]. Si se circunscribe a proclamar los principios cristianos ortodoxos y abstractos y no reúne la valentía suficiente para aterrizar en lo concreto, el Sínodo no contribuirá a superar esta crisis de fe, sino más bien a ahondarla. Con el carácter abstracto de la doctrina eclesial se corresponde el hecho de que el Código de Derecho Canónico vigente no hace en el fondo sino asegurar el «sistema», pero no conoce los derechos individuales de libertad. Según todo lo que puede escucharse y leerse sobre la nueva *lex fundamentalis*, en este terreno no se ha producido ningún cambio. Por último, la idea de la solidaridad cristiana exige que hoy no acentuemos tanto los límites de la verdad católica cuanto su amplitud universal, que reconozcamos lo verdadero que hay en las preguntas de los otros y nos entendamos a nosotros mismos solidariamente con ellos como Iglesia que se pregunta, busca y debate.

Para concluir, permítasenos trazar una comparación: hubo una época en que los saurios gigantes antediluvianos estaban bien protegidos bajo su pesado caparazón. Pero se extinguieron porque no fueron capaces de desprenderse a tiempo de ese caparazón. Otras especies más ágiles determinaron la evolución posterior. La meta de la evolución biológica no eran los arcaicos saurios gigantes con caparazón, sino el ser humano. La Iglesia no puede asemejarse hoy a un saurio gigante fósil. Al final de la evolución social no está el caparazón, sino lo *humanum*[41]. Pero al llegar la plenitud del tiempo, se nos manifestó en Jesucristo la bondad y la humanidad de Dios (cf. Tit 3,4). La humanidad

cristiana debe, por consiguiente, hacer reventar todos los caparazones, para hacer sitio a la desprotegida movilidad y vitalidad privativa de la libertad humana y de la libertad del Espíritu de Dios.

---

[1] Para la temática y el estatuto del Sínodo 72, cf. *Publik* 36 (1969), 24.

[2] Haber puesto esto de relieve es mérito de J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 19695 [trad. esp.: *Introducción al cristianismo: Lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca 2007[14]].

[3] Cf. J. B. METZ, *Reform und Gegenreformation heute*, Mainz 1969.

[4] Cf. K. RAHNER, «Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche»: Conc (D) 5 (1969), 462-471 [trad. esp.: «El pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia»: Conc (Esp) 46 (1969), 427-448].

[5] Cf. W. HARENBERG (ed.), *Was glauben die Deutschen*, München/Mainz 1969; F. HAARSMA, *De leer van de kerk en het geloof van haar leden*, Utrecht 1969[2].

[6] Cf. R. MCBRIEN, «Die Untergrundkirche in den USA»: Conc (D) 5 (1969), 698-703 [trad. esp.: «La Iglesia subterranean en los EE.UU.»: Conc (Esp) 49 (1969), 424-432].

[7] Para el problema de la identificación parcial, cf. J. B. METZ, *Reform und Gegenreformation heute* (cf. *supra*, nota 3), 29s.

[8] Puede resultar sorprendente ante todo que en las siguientes tesis no aparezca de forma temática la Iglesia, aunque materialmente está presente en todas ellas a consecuencia de la acentuación del carácter histórico-concreto del cristianismo. Para justificar este proceder, cabe observar que la Iglesia no se cuenta entre las verdades cristianas que pertenecen al orden del fin, sino entre aquellas pertenecientes al orden de los medios de salvación (cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* II/II q. 6 a. 1). El desplazamiento de acentos de las primeras verdades a estas últimas (sacramentos, estructura de la Iglesia, sucesión apostólica) es un acontecimiento típico del desarrollo moderno, que en el siglo XX llevó a un peligroso eclesiocentrismo, al que tampoco lograron sustraerse del todo el Concilio Vaticano II ni, menos aún, el debate posconciliar. Este artículo intenta, por el contrario, llamar de nuevo la atención sobre la jerarquía de verdades. Para el concepto de *hierarchia veritatum* en el decreto de ecumenismo *Unitatis redintegratio* 11, cf. el comentario de J. FEINER, en LThK.E 2, 88-90; H.MÜHLEN, «Die Lehre des Vatikanum II über die "hierarchia veritatum" und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog»: ThGl 56 (1966), 303-335; U. VALESKE, *Hierarchia veritatum. Theologiegeschichtliche Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch*, München 1968.

[9] Cf. G. BAUR, *Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin 1963; L. VON RENTHE-FINK, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen 1964; A. DARLAP, «Geschichtlichkeit», en LThK2 4, 780-783; ÍD. y J. SPLETT, «Geschichte und Geschichtlichkeit», en SM (D) II, 290-304 [trad. esp.: «Historia e historicidad», en SM (Esp) III, 429-443].

[10] Para lo que sigue, cf. espec. M. ELIADE, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953 [trad. esp. del orig. francés: *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 2011].

[11] Cf. SALUSTIO, *Des Dieux et du monde* (texto griego y francés), ed. G. Rochefort, Paris 1960, cap. 4, pp. 6-8 [trad. esp. del orig. latino: «Sobre los dioses y el mundo», en Pseudoplutarco, *Sobre la vida y poesía de Homero*; Porfirio, *El antro de las ninfas de la Odisea*; Salustio, *Sobre los dioses y el mundo*, Gredos, Madrid 1989]; para toda esta cuestión, cf. F. VONESSEN, *Mythos und Wahrheit*, Einsiedeln 1964.

[12] Cf. R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1922[7] [trad. esp.: *Lo santo*, Alianza, Madrid 20163].

[13] Cf. K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953[4] [trad. esp.: *Historia del mundo y salvación*, Katz, Buenos Aires / Madrid 2013].

[14] Cf. M. HORKHEIMER y T. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M. 1969 [trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid 2016[10]].

[15] Desde este punto de vista, J. B. METZ define con razón a la Iglesia como «institución de libertad sociocrítica»; cf. ÍD., *Zur Theologie der Welt*, Mainz/München 1968, 107-116 y 122-127 [trad. esp.: *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 19712]. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Gott – Die Zukunft des Menschen*, Mainz 1969, 135-137 [trad. esp. del orig. holandés: *Dios, futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca 1971[3]]; H. SCHÜRMANN, «Der gesellschaftliche und gesellschaftskritische Dienst der Kirche in einer säkularisierten Welt», en H. Peukert (ed.), *Diskussion zur politischen Theologie*, Mainz/München 1969, 145-161.

[16] Cf. GS 22.

[17] Cf. DV 24; OT 16.

[18] Cf. W. KASPER, «Los métodos de la dogmática: unidad y diversidad», en Íd., *Evangelio y dogma* (OCWK 7), Sal Terrae, Santander 2017, 585-622, aquí 599-602 y 605-609; E. SCHILLEBEECKX, *Gott – Die Zukunft des Menschen* (cf. *supra*, nota 15), 40-46.

[19] Cf. W. KASPER, «Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte», en Íd., *Alte Fragen – neue Antworten?*, Würzburg 1967, 9-35; ÍD., «¿Historicidad de los dogmas?», en Íd., *Evangelio y dogma* (cf. *supra*, nota 18), 623-644.

[20] La identificación total de los aspectos pneumatológico e institucional de la Iglesia se singulariza a menudo como la esencia del catolicismo. Cf. R. SOHM, *Kirchenrecht*, vol. 1, Leipzig 1892, 160-164. Al respecto, véase A. VON HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig 1910, 121-185. En la teología reciente, esta tesis la ha renovado sobre todo K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, vol. I/2, 606-637. El peligro de dicha identificación se da de hecho en la encíclica de Pío XII *Mystici corporis* (1943), pero fue conjurado en gran medida por el Concilio Vaticano II. Cf. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 90-104 y 225-245 [trad. esp.: *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 2005, 103-118 y 251-273].

[21] Cf. «Dokumentation Zeichen der Zeit»: Conc (D) 3 (1967), 417-422 [trad. esp.: «Signos de los tiempos»: Conc (Esp) 25 (1967), 313-322]; para la relevancia de la *condition humaine* para la teología, cf. E. SCHILLEBEECKX, *Offenbarung und Theologie*, Mainz 1965, 316-340 [trad. esp.: *Revelación y teología*, Sígueme, Salamanca 19693]; para el papel que en ello desempeña la experiencia de contraste, cf. ÍD., *Gott – Die Zukunft des Menschen* (cf. *supra*, nota 15), 129-141 y 162-164.

[22] Para la problemática teológica de la relación entre teoría y praxis, cf. W. POST, «Theorie und Praxis», en SM (D) IV, 894-901 [trad. esp.: «Teoría y práctica», en SM (Esp) VI, 619-626]; J. B. METZ, «Politische Theologie», en SM (D) III, 1232-1240 [trad. esp.: «Teología política», en SM (Esp) V, 499-508]; ÍD., *Reform und Gegenreformation heute*, Mainz 1969.

[23] Hasta donde yo sé, el término «suprahistórico» apareció por primera vez en textos de M. KÄHLER; al respecto, cf. ÍD., *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, ed. E. Wolf (TB), München 19613, 19.

[24] Cf. la visión de conjunto que ofrece G. HASENHÜTTL, «Die Wandlung des Gottesbildes», en *Theologie im Wandel. FS zum 150jährigen Bestehen der katholischen-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen. 1817-1967*, München/Freiburg 1967, 228-253.

[25] Para el término «alienación» [*Entfremdung*], cf. H. POPITZ, *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx* (PhF NF 2), Basel 1953; P. TILLICH, «Entfremdung und Versöhnung im modernen Denken», en Íd., *Werke* IV, 183-199; W. PANNENBERG, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Licht der Theologie*, Göttingen 19642, 77-85 [trad. esp.: *El hombre como problema: Hacia una antropología teológica*, Herder, Barcelona 1976].

[26] Cf. B. PASCAL, *Pensées*, Frags. 397 (ed. Brunschvicg) = 114 (Lafuma) = 255 (Chevalier); 398 (B.) = 116 (L.) = 269 (Ch.); 399 (B.) = 437 (L.) = 256 (Ch.); 400 (B.) = 411 (L.) = 278 (Ch.)

[27] Cf. *ibid*., Frag. 434 (B.) = 131 (L.) = 438 (Ch.).

[28] Cf. K. LEHMANN, «Transzendenz», en LThK2 10, 316-319, y en SM (D) IV, 992-1005 [trad. esp.: «Trascendencia», en SM (Esp) VI].

[29] Cf. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M. 1959, 1522 [trad. esp.: *El principio esperanza*, 3 vols., Trotta, Madrid 2007].

[30] Cf. M. BUBER, *Werke* II, 275ss, 504ss y 619ss; H. D. PREUSS, *Jahweglaube und Zukunftserwartung*,

Stuttgart 1968, 14-23 (con bibliografía); E. ZENGER, «Jahwe und die Götter»: ThPh 43 (1968), 338-359.

[31] Cf. J. RATZINGER, «Gratia praesupponit naturam», en J. Ratzinger y H. Fries (eds.), *Einsicht und Glaube*, Freiburg i.Br. 1962, 148s.

[32] Para este carácter negativo-crítico del hablar sobre Dios, cf. E. PRZYWARA, *Analogia entis* (Schriften zur Theologie 3), Einsiedeln/Zürich/Köln 1962, 135-141.

[33] Cf. H. KÜNG, «Christozentrik», en LThK2 2, 1169-1174.

[34] Para esta interpretación del dogma cristológico, cf. K. RAHNER, «Probleme der Christologie heute», en Íd., *Schriften zur Theologie* 1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1954, 169-222 [trad. esp.: «Problemas actuales de cristología», en Íd., *Escritos de teología* 1, Taurus, Madrid 1961, 169-221]; ÍD., «Zur Theologie der Menschwerdung», en *ibid*., vol. 4, Einsiedeln/Zürich/Köln 1960, 137-155 [trad. esp.: «Para la teología de la encarnación», en Íd., *Escritos de teología* 4, Taurus, Madrid 1964, 139-158]; B. WELTE, «Zur Christologie von Chalcedon», en Íd., *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg i.Br. 1965, 429-458.

[35] No en vano, la cristología primitiva se movió en tales afirmaciones paradójicas; al respecto, cf. F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, ed. K. Aland, Tübingen 1959^{6}, 70s, 74s, 108s y 124s; A. GRILLMEIER, «Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon», en A. Grillmeier y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalcedon*, vol. 1, Würzburg 1951, 5-54; J. LIÉBAERT, «Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)», en HDG III/1a, 25ss, 32s y 43s. Este tipo de cristología se halla aún detrás de la doctrina de las dos naturalezas del Concilio de Calcedonia; cf. P. T. CAMELOT, «Ephesus und Chalcedon», en GÖK II, 155-169 [trad. esp. del orig. francés: *Éfeso y Calcedonia* (Historia de los concilios ecuménicos, vol. 2), Eset, Vitoria 1971].

[36] Cf. H. SCHLIER, «Über das vollkommene Gesetz der Freiheit», en Íd., *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i.Br. 1958^{2}, 193-206; ÍD., «eleútheros», en ThWNT II, 484-500, espec. 492ss.

[37] Cf. J. RATZINGER, *Christliche Brüderlichkeit*, München 19682 [trad. esp.: *La fraternidad de los cristianos*, Sígueme, Salamanca 20153]; ÍD., «Stellvertretung», en HthG II, 566-574 [trad. esp.: «Sustitución/representación», en CFT II, 726-735]; ÍD., *Einführung in das Christentum* (cf. *supra*, nota 2), 205-207; D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, ed. E. Bethge, München 1962, 259s [trad. esp.: *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca 2008].

[38] Cf. *ibid*., 261s.

[39] Para el problema de la fórmula breve, cf. K. RAHNER, «Die Forderung nach einer "Kurzformel" des christlichen Glaubens», en Íd., *Schriften zur Theologie* 8, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 153-164; una visión de conjunto puede verse en HerKorr 23 (1969), 32-38.

[40] Cf. Y. CONGAR, «Christus in der Heilsgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten»: Conc (D) 2 (1966), 10 [trad. esp. del orig. francés: «Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados dogmáticos»: Conc (Esp) 11 (1968), 5-28].

[41] Esta comparación se la debo a H. SCHÜRMANN, «Der gesellschaftliche und gesellschaftskritische Dienst der Kirche in einer säkularisierten Welt» (cf. *supra*, nota 15), 161.

32

Jesús y la fe

Problemática y fundamentación de la cristología, hoy

El discurso sobre la crisis de la Iglesia y la teología es omnipresente. No parece haber ya nada firme ni seguro. Todo se discute y es cuestionado. Nadie puede negar que esto sea así. Pero justo la radicalidad de la crisis es lo prometedor de nuestra situación. Nos obliga a plantearnos las preguntas fundamentales. ¿Cuál es el fundamento y núcleo de nuestra fe? No una idea ni un principio, menos aún determinadas estructuras sociales y eclesiales. La base y el núcleo de la fe cristiana es un nombre, una persona: Jesucristo. De ahí que el punto de partida y centro de la crisis sea, no solo hoy, la pregunta: ¿qué opinión tenéis de Cristo?

A esta tesis de que la presente crisis es, en último término, una crisis cristológica solamente se le puede oponer en apariencia que Jesús de Nazaret vuelve a estar muy de actualidad. Presentaciones del movimiento de Jesús, novelas sobre Jesús, libros de todo tipo sobre Jesús, obras divulgativas de resultados reales o supuestos de la investigación sobre Jesús, etc., figuran en las listas de superventas de las librerías. Este debate llega mucho más allá del ámbito de las Iglesias y su teología; en él participan, además de teólogos de todas las confesiones cristianas, autores judíos y marxistas. Interés en el tema muestran sobre todo muchos que defienden el punto de vista: «¡Jesús, sí; Iglesia, no!». Lo que les interesa, por eso, no es el Cristo al que las Iglesias anuncian como el Hijo de Dios desde la eternidad y que se ha encarnado en el tiempo, a fin de redimirnos con su muerte; no, lo que les interesa es el hombre Jesús de Nazaret y su «causa», como en la actualidad a menudo se dice. Lo que interesa no es la fe eclesial en Jesús, sino la fe de Jesús mismo, su confianza total en Dios, su compromiso sin reservas por los seres humanos. Lo que interesa no es el Señor resucitado, sino Jesús nuestro hermano, como lo llaman sobre todo algunos filósofos de la religión y teólogos judíos. Por plasmarlo en un denominador común: el lugar de la cristología clásica lo ha ocupado en gran medida, en el interés del público, una jesuología. La distinción entre cristología tradicional y jesuología moderna se tiene a veces incluso por un signo de diferenciación entre una actitud eclesial y establecidamente conservadora, por un lado, y una actitud sociocrítica y comprometidamente progresista, por otro.

Disyuntivas tan simples rara vez son profundas y, con menor frecuencia aún, correctas. Sin embargo, sería una equivocación querer pasar por alto, por exceso de celo apologético, los problemas serios que –junto a la abundante información superficial– laten en los enfoques más recientes. En el fondo, bajo una guisa moderna se reeditan controversias histórico-dogmáticas de los primeros siglos. Se traza un balance, en una simplificación la mayoría de las veces popularizadora, de la evolución teológica de los últimos tres siglos. Tal evolución ha tenido lugar en gran medida en la teología protestante y en la filosofía moderna. Desde el Concilio Vaticano II, sin embargo, estos problemas se debaten abiertamente también en la Iglesia católica. La teología católica está todavía poco familiarizada con estas cuestiones. Por eso, en la primera parte de nuestras reflexiones intentaremos conocer antes de nada los problemas de forma más detallada. Solo así podremos elaborar un mejor diagnóstico de la crisis. En la segunda parte ensayaremos luego, partiendo de la situación actual de la teología bíblica, un nuevo enfoque de comprensión. En la tercera parte, por último, extraeremos de todo lo anterior algunas consecuencias sistemáticas para la pregunta: ¿qué significa Jesucristo para nosotros hoy?

I. La problemática moderna

Desde que resonó el llamamiento de los humanistas *ad fontes*, a regresar a las fuentes, la teología de la Modernidad intentó una y otra vez volver al origen en Jesucristo. En un laborioso trabajo de detalle trató de limpiar al Jesús de la historia de las «manos de pintura» superpuestas por la iconología cristiana; retiró capa tras capa a fin de volver a oír las palabras auténticas de Jesús y volver a percibir los rasgos humanos de su rostro. Albert Schweitzer considera la investigación de la vida de Jesús la mayor gesta de la teología alemana. A su juicio, representa «la tarea de mayor calado que la autorreflexión religiosa ha acometido y llevado a cabo jamás». Pues no le movía primordialmente la asimilación del pasado, sino el deseo de mantener viva la fe para el presente y para el futuro. La búsqueda del Jesús de la historia se propone descubrir la relevancia de este para nosotros hoy.

De modo algo esquemático pueden distinguirse tres complejos de problemas. El primero es el programa de la deshelenización. Ya en Erasmo encontramos la exigencia de retornar más allá de la abstracta dialéctica escolástica a la sencillez del lenguaje bíblico. Ello fue elevado a programa por el gran historiador liberal de los dogmas Adolf von Harnack, quien defendía la tesis de que el Evangelio y el dogma posterior de la Iglesia no guardan entre sí la relación de un tema dado y su desarrollo necesario, sino que entre ambos se interpone más bien un nuevo elemento: la sabiduría mundana de la filosofía griega. En la actualidad sería necesario matizar en considerable medida tal juicio. En efecto, la fe cristiana no tiene más remedio que servirse críticamente del lenguaje y las formas de pensar de cada época. Pero justo esa es la razón por la que muchos creen que hoy, cuando la era constantiniana de una síntesis entre la antigüedad y el cristianismo ha alcanzado ya su final, se precisa de un lenguaje distinto del que hablan

los dogmas de los antiguos concilios imperiales. La fe cristiana eleva una pretensión universal; por eso, no puede atarse en exclusiva a una cultura determinada, sino que en cada época debe asumir de nuevo una forma concreta. Puesto que la fe cristiana atestigua al Cristo vivo, hay que anunciarla también vivamente y traducirla al lenguaje y a los problemas de la época en que se lleva a cabo el anuncio. De ahí se sigue que, al igual que en aquel entonces existió una forma legítima de la helenización, hoy existe una legítima aspiración a deshelenizar la fe cristiana.

Pero en este punto se plantea de inmediato la cuestión de los criterios. ¿De qué manera es posible asegurar que en las diversas lenguas se anuncia una y la misma fe? ¿Cómo se puede anunciar a Jesucristo con talante moderno sin caer en una forma nueva de modernismo? *Un* criterio, más aún, el criterio decisivo es, a buen seguro, Jesucristo mismo, su mensaje, su conducta, su persona, su causa. Con ello estamos ya en el segundo complejo de problemas de la Modernidad. Pues desde Hermann Samuel Reimarus, cuyos fragmentos editó Gotthold Ephraim Lessing, se sostiene a menudo que la fractura no transcurre, como acabamos de decir, entre el Evangelio –tal como lo atestigua la Escritura– y el dogma de la Iglesia, sino que debe localizarse mucho antes entre el Jesús de la historia y el Cristo pospascual de la fe. Ya Reimarus distinguió entre el primer sistema y el segundo, entre la religión de Cristo y la religión cristiana, como los denominaba Lessing. En este segundo complejo de problemas ya no se trata, por lo tanto, de la deshelenización del dogma, sino, mucho más fundamentalmente aún, de la desdogmatización y deskerigmatización de la Escritura misma.

Detrás de este programa no alentaba un mero interés historiográfico [*historisch*]. Schweitzer dice más bien, con toda razón: «Se buscaba al Jesús de la historia como aliado en la lucha para liberarse del dogma». La investigación historiográfica de la vida de Jesús se encuadra, en consecuencia, desde el principio mismo en el contexto más amplio de la crítica moderna de las ideologías y de la emancipación respecto de las autoridades y tradiciones dadas. Con la demostración de que el Jesús de la historia era distinto del Cristo de la fe eclesial, de que él no reclamó para sí ninguna autoridad divina, se pretende privar de todo fundamento a la pretensión de autoridad de la Iglesia. Rudolf Augstein ha formulado recientemente esta intención: «Debe demostrarse con qué derecho invocan las Iglesias cristianas a un Jesús que no existió, doctrinas que él no enseñó, una autoridad que él no confirió y una filiación divina que él mismo no consideró posible ni tampoco reclamó para sí».

En el siglo XIX tuvo lugar, sin embargo, una interesante inversión de los frentes. La investigación histórica de la vida de Jesús, que en sus orígenes se emprendió con la intención de contribuir a la crítica de la Iglesia, fue utilizada apologéticamente a partir de Friedrich Schleiermacher. Pues la investigación liberal de la vida de Jesús creía haber encontrado con ayuda de la crítica histórica un nuevo acceso a Jesús, más adecuado a la conciencia moderna que la predicación dogmática de la Iglesia. Se pensaba que en el espejo de la personalidad históricamente reconstruida de Jesús cabía experimentar de forma nueva su divinidad. Este intento de construir una segunda vía de acceso directo a Jesús al margen de la predicación de la Iglesia sigue vivo en la actualidad. Muchos

piensan que de este modo pueden ser creyentes y críticos a la vez.

El intento de la investigación liberal de la vida de Jesús se considera hoy en gran medida fracasado. Dado el estado de las fuentes, la reconstrucción de una biografía y psicología de la vida de Jesús solo puede confiar en la pura fantasía. Por principio, el Jesús histórico únicamente nos es accesible en y a través del kerigma de la Iglesia primitiva. Hacer depender la fe del juicio científicamente mediado significa, según Martin Kähler, «afianzarse sobre algo que solo se conoce por aproximación, sobre una masa móvil de detalles que sin cesar se desplazan y ven modificado su alcance». Así y todo, la búsqueda del Jesús histórico es legítima, no como alternativa a la predicación de la Iglesia, sino como el criterio más esencial para la adecuada predicación eclesial. En efecto, la Iglesia no debe anunciarse a sí misma; a quien ha de anunciar es a Jesús como Señor suyo. En él tiene una norma dada de antemano y por la que debe orientarse sin cesar. Por eso, la predicación eclesial solo es recta, o sea, ortodoxa, cuando se halla referida a la historia concreta, acaecida de una vez por todas, de Jesús de Nazaret. La búsqueda del Jesús histórico impide que la fe en Jesucristo se deslice hacia un mito ahistórico y se convierta en mera idea e ideología. Así, la pregunta por el Jesús histórico tiene gran relevancia teológica. Por eso se llegó en nuestro siglo, tanto en la teología protestante como en la católica, a una «nueva búsqueda del Jesús histórico»,

Si el primer complejo de problemas giraba alrededor de la universalidad de la fe cristiana, en este segundo punto se trata de su singularidad histórica. Pero la pregunta es ahora cómo una historia singular puede tener validez de una vez para siempre. ¿Cómo puede convertirse el Jesús singular de la historia en el Cristo eternamente válido de la fe eclesial? La respuesta de la Escritura reza: porque Dios ha hablado y actuado en y a través de Jesús y lo ha resucitado de la muerte a la vida. Aquí comienza el tercer problema, el más radical: el problema de la desmitologización. Pues hablar así de Jesús, ¿no es una mitología que en la actualidad no puede pedírsele a nadie que crea? Esta pregunta no es nueva. No es Rudolf Bultmann el primero en quien la encontramos. Aparece ya en Baruch Spinoza, en los deístas ingleses y, sobre todo, en David Friedrich Strauss, profesor de apoyo [*Repetent*] en el convictorio protestante de Tubinga. En ella no se trata de la absurda tesis que formuló Arthur Drews a finales del siglo XIX y principios del XX en el sentido de que Jesús de Nazaret no es una figura histórica, sino tan solo un mito; lo que se pregunta aquí es más bien si la figura histórica de Jesús no fue revestida *a posteriori* con la vestimenta mítica de un ser divino celestial. Como es sabido, Bultmann no desea eliminar el mito sin más, sino interpretarlo; lo que le interesa es qué significa para nosotros hoy el discurso mitológico. No obstante, sigue afirmando la acción paradójica de Dios en Jesucristo. Otros autores han ido bastante más lejos y entienden a Jesús ya solo como cifra y símbolo de una condición humana auténtica o como impulso para una nueva praxis transformadora del mundo.

Nada menos que Karl Rahner ha mostrado que existe una aspiración legítima en la desmitologización y la interpretación antropológica de la fe en Cristo. De Dios no podemos hablar sino en categorías humanas; en Jesucristo, nuestra condición humana es la gramática de la que Dios se sirve para hablarnos. Por eso cabe decir que Jesucristo, en

y a través de su verdadera, plena y singular condición humana, fue y es revelación y presencia de Dios. Con todo, la interpretación antropológica, cuando deviene reducción antropológica, se transforma dialécticamente en su contrario. Pues una cristología que no distingue ya entre Dios y el ser humano debe necesariamente hacer de este último lo supremo y último, debe divinizarlo, incurriendo de nuevo, por lo tanto, en mitología. Si el hombre deviene lo supremo para el hombre, la política trueca en religión. Ludwig Feuerbach y Karl Marx pasan a ser entonces los intérpretes y herederos legítimos del cristianismo. Solo que cabe preguntarse si un hombre absolutizado y divinizado sigue siendo un hombre humano, si no se convierte más bien en un hombre inhumano. Surge, en consecuencia, la pregunta de si precisamente la antigua cristología de la dualidad de Dios y hombre no será un elemento, permanentemente válido, de desmitologización, de crítica de las ideologías y de interpretación antropológica correctamente entendida.

A pesar de esta perdurable relevancia de la cristología clásica, resulta evidente que hoy no podemos repetirla sin más. Si de la Escritura como testimonio originario de la fe cristiana vale, ya según la doctrina católica, que debe ser interpretada vivamente sin cesar y que tan solo en y a través de la interpretación viva y activa de la Iglesia puede ser fundamentadora de la fe, entonces eso mismo vale –por supuesto en mayor medida aún– del testimonio derivado de la tradición. Cabalmente para que una verdad siga siendo la misma en una situación transformada, es necesario formularla de manera nueva. De ahí que para la teología católica únicamente exista un camino en la crisis actual: el que pasa por los problemas, afrontándolos; el camino hacia delante. El criterio principal para una nueva fundamentación de la cristología es Jesucristo mismo, tal y como nos es atestiguado en la Escritura. A diferencia de la mayoría de las demás reflexiones católicas sobre la nueva fundamentación de la cristología –entre las cuales hay que mencionar sobre todo las publicaciones de Rahner–, nosotros no partimos, por consiguiente, de una nueva interpretación del dogma de Calcedonia y de los términos allí empleados; también nos parece poco prometedor invertir la fórmula calcedonense, como hace Piet Schoonenberg, y nada prometedor en absoluto demediar sencillamente el dogma y hablar ya solo del hombre Jesús, a la manera de los teólogos de la muerte de Dios. La renovación de la Iglesia y la teología solo es posible mediante el regreso a los orígenes y mediante una más ferviente obediencia al Evangelio.

II. Perspectivas de teología bíblica

El intento de fundamentar la fe en Jesucristo desde la teología bíblica puede parecer osado a primera vista. Pues los resultados de la exégesis reciente, en especial alemana, son con bastante frecuencia motivo de desconcierto. Casi todos los exégetas nos dicen que los evangelios no son informes históricos en el sentido de crónicas, tal como las conocemos por lo demás. Más bien han surgido de la predicación, de la vida litúrgica, de la praxis comunitaria, de la apologética de las primitivas comunidades cristianas. Por tanto, la Escritura nos sale al encuentro como un libro de la Iglesia. Pero la Iglesia no se mueve por un interés cronístico; narrando la historia de antaño, proclama quién es

Jesucristo hoy, no solo quién fue en aquel entonces. Así, los evangelios representan un género literario que existe nada más que en el cristianismo. Unen de un modo singular la confesión y el relato, el testimonio creyente sobre el Señor presente y la narración de su historia y su destino. Eso significa que la resignación y el escepticismo no pueden tener la última palabra en la búsqueda del Jesús histórico. Mientras que Bultmann aún opinaba que no sabemos «prácticamente nada» sobre la personalidad de Jesús, la mayoría de los exégetas de la época posbultmanniana se muestran más bien de acuerdo con Ernst Käsemann, quien afirma «que de la oscuridad de la historia [*Historie*] de Jesús emergen de modo nítidamente reconocible algunos rasgos característicos de su predicación».

Pero con esta afirmación no hacen sino empezar los problemas. Pues es muy probable que Jesús no reclamara para sí ninguno de los títulos de majestad habituales. En consecuencia, presumiblemente no se presentó a sí mismo como Mesías, ni como Siervo de Yahvé, ni como Hijo de Dios, ni tampoco como Hijo del hombre. Eso no quiere decir que Jesús se considerase o caracterizase a sí mismo como mero hombre, ni que entendiera su tarea de manera puramente intramundana en el sentido de un reformador o revolucionario, ni que se le pueda llamar profeta, quizá el último y gran profeta. Toda la exégesis merecedora de ser tomada en serio coincide también en que ninguna de estas características ni otras similares hacen del todo justicia al fenómeno histórico de Jesús de Nazaret. Ya desde un punto de vista meramente histórico, resulta evidente que Jesús es el hombre que rompe todos los esquemas. Por eso, en el Jesús histórico se puede hablar a lo sumo de una *christologia negativa*: «Aquí hay uno mayor que Jonás», «Aquí hay uno mayor que Salomón». Ninguno de los títulos, ni siquiera los más elevados, bastan para decir positivamente quién es Jesús.

La razón positiva de esta cristología negativa radica en que Jesús se presentó con la pretensión escatológica de traer consigo el reinado definitivo y finitemporal de Dios, que desborda todo lo anterior y no es sobrepujable ya por nada. «Se ha cumplido el plazo y está cerca el reino de Dios». Esta frase refleja el punto central de la predicación de Jesús, aunque en esta forma procede de una estilización posterior.

Jesús nunca nos dice directamente qué entiende por «reinado de Dios». Su esencia se manifiesta en su advenimiento. «Dichosos los pobres, los hambrientos, los tristes, los excluidos y despreciados». El reinado de Dios es la satisfacción del anhelo y la expectativa de un soberano justo, si bien a la sazón no se entendía por «justicia» la imparcialidad, sino la toma de partido por los pobres y débiles. Por consiguiente, Pablo está objetivamente en lo cierto cuando sustituye el concepto de reinado de Dios por el de justicia divina. Si los términos no estuvieran entretanto tan manidos, si no hubieran sido objeto de tanto abuso, incluso teológicamente, habría que decir: el reinado de Dios es la revolución de Dios, su acción liberadora. Pero justo porque es reinado *de Dios*, no nos es dado planificarlo y organizarlo de forma conservadora ni evolutiva ni revolucionaria. Tan solo podemos suplicar su venida. «Venga a nosotros tu reino». La predicación del reinado de Dios por parte de Jesús es una interpretación radicalizadora del primer mandamiento. Pero no se trata meramente de un asunto del corazón pío. Tiene que ver con la llegada del reinado de aquel al que Jesús llamaba su Padre, con la llegada del

reinado del amor divino. Exige al hombre una conversión radical también en su conducta para con el prójimo. El humanitarismo no es el fundamento ni la meta del Evangelio, pero sí su espacio vital.

Este mensaje fue el marco de la entera predicación de Jesús. A su luz debemos tratar de entenderlo también a él. De ahí resulta, como primer rasgo de una cristología que se guía por el propio Jesús que nunca puede ser una doctrina «en sí». Tampoco es nunca solamente un mensaje «para mí». Guarda relación con uno de los interrogantes básicos de la humanidad: la pregunta por la justicia como el orden correcto entre Dios y el ser humano, así como entre unos seres humanos y otros. Por eso, debe ser desarrollada en correspondencia con las preguntas de la humanidad por la justicia, la libertad y la paz.

Pero Jesús no se limitó a anunciar el reinado de Dios. Él, a diferencia de los profetas veterotestamentarios, nunca dice: «Oráculo del Señor». Más bien apostilla: «Amén, pero yo os digo…». Con ello se sitúa por encima de los profetas; no distingue su palabra de la palabra de Dios, como hacían los profetas; actúa como uno que ocupa el lugar de Dios. De un modo indignante y sumamente escandaloso para toda persona pía, se relaciona con pecadores y los reintegra a la comunión con Dios; perdona pecados, algo que, según la concepción judía, está reservado en exclusiva a Dios. Como signo de esta singular autoridad para anunciar eficazmente el reinado de Dios, realiza curaciones y expulsa demonios. Difícilmente cabe negar que tanto lo uno como lo otro forman parte de la tradición de Jesús. El mensaje y la actuación de Jesús se corresponden, por último, con su conducta. Vive por completo de la obediencia a la misión que ha recibido del Padre. No es nada desde sí y para sí, pero lo es todo desde Dios y para los seres humanos. Así, es por completo forma hueca para la llegada del reinado de Dios. En su obediencia se realiza históricamente el señorío de Dios en la historia. Jesús no es solo el mensajero ni el portador del reinado de Dios; este no es una «causa» distinta de su persona; él lo trae consigo, más aún, lo es en persona. «Dichosos los ojos que ven lo que vosotros estás viendo». Según el genial dicho de Orígenes, Jesús es la *autobasileía*, el reinado de Dios en persona. Lo es en la forma de la pobreza, de la obediencia, del bufón despreocupado y escarnecido. «Dichoso el que no se escandaliza de mí».

Si se considera todo esto junto, cabe hablar de una cristología indirecta e implícita en Jesús. Pues de un modo oculto, si bien muy real, la misión de Jesús revela también su ser. Su función revela su esencia; su causa implica a su persona. Así, no se deben contraponer la cristología funcional y la cristología personal. La persona y la «causa» de Jesús forman una unidad indisoluble. De ahí se sigue, como segundo rasgo de una cristología que invoque al mismo Jesús, la imposibilidad de separar la persona y la obra de Jesús, en la forma en que lo hacía la cristología tradicional. Pero también se sigue que la «causa» de Jesús, su obra, su aspiración, los impulsos de él procedentes solo pueden proseguir si él está permanentemente presente en persona. La pregunta por la eficiencia de la fe cristiana en el mundo actual, que con tanta frecuencia se plantea en nuestros días, va unida indisociablemente a la pregunta por la presencia de Jesús hoy.

Esta pregunta se agudiza hasta el extremo por la muerte de Jesús en la cruz. La cruz es un hecho absolutamente cierto. Con todo, si se nos pide que expliquemos cómo

entendió Jesús su muerte, nos vemos en un aprieto. Lo que está claro, sin embargo, es que la muerte de Jesús fue consecuencia de su actividad. La llegada del reinado de Dios comporta la ruptura con «este eón» y sus circunstancias. Tal ruptura la lleva a cabo Jesús en la obediente aceptación de la muerte. Desde el principio, su muerte se encuadra, pues, en una perspectiva escatológica. Él es la llegada definitiva del reinado de Dios. En él, Dios se revela como señor sobre la vida y la muerte. La cruz y la resurrección son, por tanto, la consecuencia extrema, más aún, la suma y confirmación de la actividad y el mensaje de Jesús. Es más: solo en la cruz y la resurrección alcanzan la palabra y la obra de Jesús su plenitud. Así, la cruz y la resurrección arrojan nueva luz sobre la actividad terrena de Jesús.

De esta victoria de la pretensión de Jesús forman parte, como momento intrínseco, el tomar nota de ella en la fe y proclamarla públicamente. La proclamación pública y vinculante, el kerigma y el dogma son un signo esencial del reinado de Dios advenido en la cruz y resurrección de Jesús. Esto significa que lo que en la vida terrena de Jesús estaba dado de manera indirecta e implícita tiene que explicitarse ahora. Lo que Jesús vivió ónticamente –su *ex-sistentia* desde Dios y para Dios– debe desplegarse ontológicamente como el ser del hombre Jesús desde Dios y en Dios. Así, la Pascua comporta la necesidad de recorrer –no mediante malentendidos, engaño, imaginación y afán especulativo, sino en virtud de la esencia misma del asunto– el camino que lleva de la cristología implícita del Jesús terreno a la cristología explícita de la predicación eclesial de la fe.

Por eso, como tercer rasgo de una cristología orientada a Jesús mismo habrá que decir que nunca puede ser mera jesuología. Sin la Pascua, Jesús no es sino un inocente asesinado más, un entusiasta fracasado, no razón para la esperanza, sino más bien para el escepticismo y la resignación. Hasta tal punto vinculó su causa a su persona que, muerta esta, también estaba muerta aquella. Solamente porque gracias a la Pascua se convencieron de que Jesús estaba con ellos de un modo nuevo, los discípulos pudieron seguir dando testimonio de su causa. Con ello, la fe en Jesucristo está permanentemente vinculada al testimonio apostólico, que sigue siendo ofrecido en la comunidad eclesial. No existe cristianismo sin Iglesia; pero la Iglesia debe sin cesar medirse con Jesús y dejarse llamar al orden por él. Lo que esto comporta se evidenciará ahora bajo un cuarto y último aspecto de teología bíblica.

El tránsito de la cristología implícita a la cristología explícita es inicialmente una reconstrucción moderna. Sin embargo, reproduce con métodos modernos una de las más antiguas cristologías bíblicas: la llamada cristología de los dos estadios. Está presente, por ejemplo, al inicio mismo de la Carta a los Romanos, donde Pablo cita e interpreta una tradición más antigua. La cristología de los dos estadios diferencia un doble modo de ser de Jesús: «en la carne» y «en el espíritu». Siguió siendo influyente en la Iglesia antigua durante largo tiempo. Solo en el curso de un complejo proceso se desarrolló la cristología de los dos estadios hasta convertirse en la cristología de las dos naturalezas. El lugar de la pareja de opuestos carne-espíritu lo ocupó la distinción entre verdadera divinidad y verdadera humanidad. La cristología de las dos naturalezas del Concilio de

Calcedonia no es otra cosa que el intento de reinterpretar –en el paso del judaísmo al espacio cultural helenístico– la cristología de los dos estadios, concreta e histórica, con ayuda de conceptos filosóficos, más abstractos.

La síntesis de antigüedad y cristianismo, de filosofía griega y teología cristiana, de Imperio e Iglesia llevada a cabo entonces se encamina hoy, evidentemente, hacia su fin a pasos agigantados. Según las palabras del Concilio Vaticano II, la humanidad se encuentra en la actualidad en una nueva época de su historia; está en tránsito desde una concepción estática del orden de la realidad entera hacia otra concepción dinámica y evolutiva. Surge así la pregunta de si nosotros hoy, análogamente a lo que los padres conciliares de Calcedonia hicieron para su época, debemos buscar una nueva forma histórica de la fe en Jesucristo. Cabe preguntarse incluso si la crisis actual de las formas tradicionales de la fe no se revelará a la larga como un *kairós* que nos ayude a comprender la forma bíblica originaria con mayor profundidad y riqueza de lo que le fue posible a la tradición clásica.

Pues la helenización, en sí legítima, implica a un tiempo la desescatologización de la fe cristiana. Una forma dinámica e histórica de considerar la realidad trocó en una fórmula estática y simétricamente construida; un camino, en un suceso puntual. Dejaron de aplicarse categorías personales, sustituidas por conceptos metafísicos asociados a la idea de naturaleza. Si originariamente el primer plano estaba ocupado por la expectativa de la parusía, la mirada se volvió ahora hacia la preexistencia. Todo esto no era en sí ilegítimo; incluso trajo consigo precisiones notables. Pero, en conjunto, la fe perdió en gran medida su perspectiva de futuro. Como cuarto y último criterio de una cristología inspirada por el testimonio originario de la Escritura podemos singularizar, por tanto, la perspectiva escatológica e histórica global.

III. Reflexiones sistemáticas

Si ahora, recapitulando sistemáticamente, nos preguntamos: ¿qué significa Jesucristo para nosotros hoy?, nuestra intención no es, como resulta comprensible, presentar una cristología completa. Por razones obvias, deliberadamente nos limitamos más bien a tres puntos de vista.

El primero de ellos concierne a la cuestión del sujeto en Jesucristo: ¿quién habla y actúa en Jesucristo: un ser humano, hermano nuestro, o la segunda persona divina? Formulado de manera extrema: ¿es el hombre Jesús solo una vestidura de la divinidad? ¿O es Dios una cifra, un símbolo del ser humano? ¿Es Dios sujeto y el ser humano predicado, o el ser humano sujeto y Dios predicado? Las observaciones bíblicas ya referidas nos muestran cuán insuficiente resulta este planteamiento del problema. En la Escritura, Jesús sale sin duda a nuestro encuentro como hombre. Para nosotros en la actualidad, la verdadera condición humana no puede ser pensada sin un centro de acción humano-personal. Sin tal centro de la persona, tampoco la Escritura podría hablar de Jesús como «el que inició y consumó la fe» y «aprendió sufriendo lo que es obedecer». Pero con ello queda dicho también un segundo punto: Jesús nos sale al encuentro como

hombre que de un modo por entero singular y definitivo existe desde y para Dios, Padre suyo. Su esencia humana no puede entenderse sino como obediencia a su misión. A la inversa, solo desde el mensaje y el destino de Jesús conocemos definitivamente quién es Dios. Y solo a través de Cristo sabemos definitivamente lo que es el hombre y lo que es Dios. Así, tanto la cristología trascendental desde abajo, que parte de la esencia humana, como la cristología especulativa desde arriba, que piensa desde Dios, representan una abstracción. El punto de partida únicamente puede ser el Jesucristo concreto, que está en comunión singular y definitiva con Dios.

Pero en la Escritura comunión con Dios significa siempre comunión con el Padre, nunca comunión con el Hijo, el Logos. A pesar de ello sería erróneo hablar solo de un diálogo o incluso de un combate amoroso (*duel d'amour*) entre el hombre Jesús y el Padre. Si Jesús en su condición humana es el reinado de Dios en persona, eso comporta necesariamente que Dios reina enteramente en él, que toda iniciativa parte por completo de Dios, que Jesús en persona es un acto de la majestad divina. La singular e indivisa dedicación [*Hinwendung*] de Jesús al Padre supone, por tanto, la singular e indivisa solicitud [*Zuwendung*] del Padre por Jesús. Solo porque el Padre se le ha comunicado sin reservas, puede él, a su vez, comunicarse al Padre sin reservas. A esta autocomunicación del amor del Padre la denomina la tradición «Logos», la segunda persona de la Trinidad. Ella es, en consecuencia, el fundamento de todo ser en Jesús. Solo que este ser de Dios en Jesús debemos describirlo en categorías personales y relacionales. Únicamente así puede entenderse que esta radical fundamentación del hombre Jesús en la autocomunicación de Dios no suplante nada humano, sino que, al contrario, actualice la condición humana de Jesús, liberándola y habilitándola para la suma perfección personal en una entrega marcada por el reconocimiento y el amor.

No *a pesar de* ser totalmente uno con Dios, es Jesús también hombre verdadero y completo; antes bien, precisamente *porque* –y *en la medida en que*– vive desde Dios y para Dios, es Jesús de modo singularmente perfecto hombre verdadero y completo.

Un segundo punto de vista afecta a la pregunta por el punto de partida y el núcleo de la cristología. La cristología tradicional partía de la encarnación de Dios. Con ello, Cristo quedaba constituido desde el principio mediante un acontecimiento puntual. Solo muy laboriosamente se consiguió pensar que Jesús, como ser humano, recorrió un camino, tuvo una historia y un destino, progresó en su conocimiento, se vio confrontado con situaciones inesperadas que exigieron de él decisiones insospechables y se aventuró en un futuro abierto y desconocido. Pero ¿no es todo esto inherente a nuestra condición humana? Así pues, si se toma en serio la historicidad humana de Jesús, ¿no nos vemos obligados a aceptar la existencia de una auténtica historia humana en Jesús? Según la Escritura, existe incluso una historia de Jesús en su relación con el Padre, un camino de obediencia. Este camino permanecía abierto antes de Pascua, pero empujaba a una decisión definitiva. Esta encontró su condensación extrema en el huerto de Getsemaní y la cruz. Solo a través de la Pascua alcanzó la amorosa solicitud de Dios por Jesús su definitividad. Solo a través de la confirmación pascual adquiere la vida terrena de Jesús retroactivamente su significado concluyente. Esa es la razón por la que también solo a la

luz de la Pascua comprenden retrospectivamente los discípulos el misterio de Jesús.

Las categorías metafísicas de la cristología tradicional, asociadas a la idea de naturaleza, fracasan a la hora de expresar conceptualmente el significado positivo de la historia de Jesús; el pensamiento histórico-personal de la Biblia, en cambio, puede ayudarnos a avanzar en esa empresa. La Escritura no habla tanto de la inmutabilidad de Dios cuanto de su fidelidad. La fidelidad en el amor no es una identidad rígida y fija; se realiza y acredita en el tiempo. Así pues, la fidelidad en el amor conjuga ser y tiempo. Si se piensa el sentido del ser como amor, resulta posible concebir el ser como historia y la historia como ser. En consecuencia, si Jesús proclama el reinado definitivo del amor de Dios y vive él mismo por entero desde este amor, entonces deviene comprensible cómo se realiza y acredita en el tiempo su condición de Hijo. El ser de Jesús, dado desde el comienzo mismo, se concreta, por así decir, y llega a su consumación definitiva en la muerte y resurrección. La cruz y la resurrección deben ser, por eso, inicio, centro y final de toda cristología. Aquí se realiza y acredita definitivamente el amor de Dios; aquí el amor deviene promesa definitiva y universal. Esto nos lleva a un tercer y último punto de vista.

El tercer punto de vista concierne a la relevancia universal de la encarnación, cruz y resurrección de Jesús. Si se estudian los textos de la Iglesia antigua, se percata uno enseguida de dónde radica para los padres de la Iglesia la relevancia salvífica universal de Jesucristo. El hombre de la antigüedad tardía sentía un inmenso miedo al devenir y al perecer; temía que el colapso de toda la civilización de la época lo entregara al caos. Así, se adueñó de él el anhelo de lo permanente, estable, eterno. En Jesucristo, el Dios eterno había entrado en la historia para concedernos vida eterna. Aquí había un punto de apoyo en medio del devenir. Sin embargo, surgió una dificultad fundamental: ¿podía devenir lo eterno? ¿Podía Dios hacerse realmente hombre? ¿Podía Dios sufrir? ¿Podía morir?

La idea griega de la inmutabilidad y la impasibilidad divinas representaba una aporía casi irresoluble para el enunciado central de la fe. Pero si la divinidad de Dios es su libertad en el amor, entonces él es enteramente Dios justo en el hecho de sumergirse en lo distinto de él, en la historia, y cabe afirmar: «El ser de Dios está en devenir» [*Gottes sein ist im Werden*]. Dios no se mueve de modo humano, sino divino. Su devenir brota no de la potencialidad irrealizada, sino de su superabundancia en el amor. Porque desde toda la eternidad es amor que se autocomunica, el Dios inmutable mismo puede ser mudable en el seno de lo otro de sí [*am andern*], entrar en nuestra historia de sufrimiento y muerte e incluso revelar en este autovaciamiento su divinidad. En la medida en que Dios mismo se adentra en las alienaciones de la historia y las soporta, logra reconciliarlas por la fuerza de su amor, de suerte que después de Cristo no existe situación alguna de la que Dios esté por principio ausente.

La tradición clásica apuntó asimismo a esta idea. En la doctrina trinitaria trató de expresar su significado: Dios es amor. En efecto, el amor es unidad en la diversidad y diversidad en la unidad. De acuerdo con ello, la tradición clásica definió a las personas divinas como relaciones. Así quedó superada en principio la esencialista y sustancialista concepción griega del ser y se elevó al rango de realidad suprema y última lo que para

Aristóteles era justo lo más débil: la relación. En la actualidad no tenemos más que pensar hasta el final esta idea de la teología clásica; en ello podemos aprender mucho de Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling y Georg Wilhelm Friedrich Hegel, si bien este último no llegó a alcanzar dicha idea, porque no pensó lo absoluto cristianamente como amor, sino a la manera griega como autosuficiente pensamiento de sí mismo, como monólogo grandioso. Tan solo el Schelling tardío y Fichte trataron de escapar por entero del hechizo de la metafísica griega. Ello les llevó a comprender el sentido del ser como amor, como amor que en la fidelidad soporta la diversidad de la historia, reconciliándola para forjar una unidad en el amor.

IV. Consecuencias prácticas

Immanuel Kant afirmó que la doctrina de la Trinidad no servía para nada práctico. Muchos repiten esta idea hoy, arrojando por la borda a la ligera lo que es epítome recapitulador del acontecimiento Cristo. Pero ¿es cierto que la fe en que en Jesucristo la realidad se ha revelado y acreditado en su profundidad última como fidelidad en el amor carece de implicaciones prácticas? Me gustaría concluir estas líneas apuntando dos consecuencias prácticas y retornando con ello a la tesis formulada al comienzo de que la crisis actual de la Iglesia es una crisis cristológica. Si ello es así, entonces de una nueva reflexión cristológica deben resultar al menos indicios de en qué dirección es esperable que encontremos una solución a nuestras dificultades.

La crisis cristológica es, en primer lugar, una crisis de relevancia de la fe cristiana para el mundo. La pregunta es: ¿qué significa todo esto para los seres humanos y el mundo? La respuesta que resulta de lo dicho reza: la relevancia de la fe cristiana no consiste en preguntas-límite periféricas ni en acciones relativamente extrínsecas, sino en el mensaje central de la cruz y la resurrección. La resurrección de aquel que por amor se entregó a la muerte es una promesa del amor divino por todo lo que en el mundo se hace por amor. Comporta que el amor permanece para siempre y que el amor es, contra toda apariencia, lo único en el mundo que perdura para siempre. Sin embargo, el amor no se contrapone a la justicia. En el fondo, al otro solo le hacemos justicia si lo aceptamos con amor. Así, el amor es realización de la justicia, compromiso incondicional y apasionado a favor de la justicia y la dignidad humana para todos. La fe en Jesucristo incluye, por consiguiente, una esperanza activa en el sentido de la vida, que es más fuerte que la muerte, más fuerte incluso que la injusticia, el odio y la violencia existentes en el mundo. La fe en Jesucristo encierra, pues, una exigencia ética y un impulso político.

La crisis cristológica es, en segundo lugar, una crisis de identidad de la Iglesia como comunidad de los creyentes. La cuestión es: ¿en qué consiste la unidad necesaria, dónde se encuentran los límites de una diversidad legítima? La conjugación de unidad y diversidad es *el* problema cristológico y teológico-trinitario. En la forma de la Iglesia existente hasta ahora influye la idea histórica de unidad de la filosofía griega. Con el final de la época de la metafísica griega y con el giro hacia un pensamiento histórico, también esta idea de unidad tenía que entrar en crisis. Si no queremos vernos arrastrados

por ello hacia un pluralismo no vinculante, debemos reorientar nuestra idea de la unidad de la Iglesia conforme a la unidad que encontramos en Jesucristo: unidad en el amor, que se realiza y acredita en fidelidad en y a través de las tensiones históricas.

Johann Adam Möhler, el gran teólogo tubingués del siglo XIX, que escribió el libro *La unidad en la Iglesia*, dice –y con ello me gustaría acabar esta reflexión– que en la vida eclesial existen dos extremos, ambos en el fondo expresión de egoísmo: cuando todos quieren serlo todo, tenemos el individualismo eclesial extremo; y cuando uno quiere serlo todo, el centralismo eclesial extremo. En el primer caso, todo se desintegra y el espacio eclesial se enfría hasta el punto de que allí uno se congela; en el segundo caso, por el contrario, el vínculo de la unidad es tan estrecho y el amor tan cálido que no es posible evitar la sensación de sofoco. «No queremos congelarnos por culpa de un individualismo extremo ni ahogarnos por culpa de un centralismo extremo. Esto solo es posible si se evitan ambos extremos». «De ahí que ni uno solo ni cada cual por su parte deben querer serlo todo; todo solo pueden serlo todos juntos, y la unidad de todos constituye un único todo. Esa es la idea de la Iglesia católica».

33

El cristianismo

I. ¿Qué es el cristianismo?

Quien hoy quiera informar a otros sobre el cristianismo se ve atrapado de inmediato en una situación embarazosa[1]. Qué sea el cristianismo no puede plasmarse en una fórmula breve. El cristianismo nos sale al encuentro en forma de múltiples y muy variados cristianismos. Ya durante el primer milenio, el cristianismo oriental y el cristianismo occidental evolucionaron diferentemente, lo que, tras algunos equívocos y confusiones, llevó en el siglo XI a una fractura que dura hasta hoy. En el siglo XVI, en las trágicas controversias de la Reforma y la Contrarreforma, la Iglesia occidental se escindió a su vez en varias Iglesias confesionales. Tras una secular historia de incesantes procesos de formación de nuevas Iglesias, solo en el movimiento ecuménico de nuestro siglo se ha puesto en marcha un proceso inverso; desde entonces ha comenzado un nuevo y prometedor acercamiento de las Iglesias cristianas separadas. Simultáneamente, sin embargo, en todas las grandes Iglesias cristianas se ha iniciado un proceso de diferenciación y polarización interna, para cuya correcta caracterización no basta el tópico de la antítesis de una corriente conservadora y otra progresista. Lo que se juega en esta todavía no dirimida disputa dentro de todas las Iglesias es de qué modo debe entenderse y realizarse la tradición cristiana en las condiciones actuales a fin de que el cristianismo esté preparado para afrontar el tercer milenio de su historia.

En el curso de su bimilenaria historia, el cristianismo ha vivido profundos desarrollos y hoy se halla en medio de una evolución histórica aún abierta. La historia previa del cristianismo está determinada por la tradición del Antiguo Testamento y la emancipación de la ley judía, por la recepción histórica del primitivo legado cristiano en el espacio cultural helenístico, romano, germánico y luego occidental en conjunto, por la *renovatio* de la cultura antigua en el Renacimiento y el humanismo, por la Reforma en virtud del testimonio originario de la Escritura y por el restauracionismo como movimiento de defensa frente al cuestionamiento de lo cristiano en la Modernidad. Los movimientos de renovación de nuestro siglo deben ser vistos sobre el trasfondo de un mundo cambiante, en especial el acabamiento del predominio secular de la cultura occidental en y a través de su expansión mundial mediante la ciencia y la tecnología. En esta situación, el cristianismo tiene que volver a acreditar su catolicidad (entendida en el sentido originario de la palabra). Todos estos desarrollos afectan a las formas externas, pero

también a la comprensión de la fe y a la doctrina de la fe. Por eso no existe solo una historia de la constitución, la liturgia, la piedad y la teología, sino una verdadera historia de los dogmas de la Iglesia cristiana.

La pregunta de qué sea auténtica y permanentemente cristiano, de qué sea lo decisiva [*entscheidend*] y distintivamente [*unterscheidend*] cristiano que une a todos los cristianos y es vinculante para todos ellos, no puede, según lo dicho, responderse con ayuda de una fórmula esencial general ni mediante enunciados confesionales o catequéticos. Para que estos puedan ser permanentemente vinculantes deben traducirse al lenguaje y los planteamientos de nuestra época. Eso no lo ha conseguido plenamente hasta ahora ninguna de las Iglesias cristianas ni ninguna de sus teologías. De momento solo cabe decir que el cristianismo nunca se presenta como cristianismo «puro» y que no puede describirse más que desde su historia como historia viva.

Dada esta naturaleza histórica del cristianismo, todos cuantos se dicen cristianos tienen algo en común: invocan la historia y el destino de Jesucristo y aseguran que actualizan su persona y su «causa» [*Sache*]. Aunque en ello lleguen a resultados controvertidos, poseen un punto de partida y un centro comunes. Solo en tanto en cuanto Jesucristo es el comienzo singular, pero también el fundamento permanente y, por decirlo así, el alma del cristianismo, este es preservado de convertirse en un fenómeno sincretista. Con Jesucristo, el cristianismo conserva un «recuerdo peligroso» (Johann Baptist Metz), que no solo sirve a su legitimación, sino también a la crítica de las formas históricas de realización que adopta en cada época. De ahí que lo decisiva y distintivamente cristiano no sea una idea o un principio, sino un nombre y una persona. Por eso, en una primera fase de estas consideraciones, qué sea el cristianismo deberá deducirse de la historia de Jesucristo y de la historia de su actualización en la Iglesia. Luego, en un segundo paso, podremos preguntarnos qué resulta de esta historia para la concepción cristiana del ser humano y del mundo, así como para la relación del cristianismo con las religiones.

II. La profesión de fe en Jesucristo

Todas las Iglesias cristianas hacen profesión de fe en Jesús de Nazaret; creen que Dios lo resucitó de entre los muertos, que está activamente presente en la Iglesia mediante la predicación y los sacramentos y que al final se revelará como el Señor de la historia. Confiesan a Jesucristo como Dios y hombre verdadero. Por eso, Jesucristo no es, en su significado originario, un nombre compuesto como Josemaría, sino más bien una confesión, que afirma: Jesús es el Cristo (o el Mesías), o sea, el Salvador definitivo enviado por Dios; a través de él, Dios mismo actúa salvíficamente.

Esta profesión de fe que vincula a todas las Iglesias plantea no pocas preguntas en la actualidad. Sobre todo desde la Ilustración moderna y la aparición de la exégesis histórico-crítica de la Biblia, tal credo es cuestionado. Pues, cuando la crítica histórica comenzó a preguntar quién era realmente Jesús y se empezó a eliminar capa tras capa de la posterior iconología eclesial, a fin de volver a reconocer los rasgos originarios de su

persona histórica, se descubrió la diferencia entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe cristiana. Es cierto que la tesis propuesta a principios de nuestro siglo de que Jesús no vivió en realidad, sino que es solo un mito, se reveló como un sinsentido histórico. «El establo, el hijo del carpintero, el entusiasta que predicaba a la gente sencilla, el calvario al final: todo eso está hecho del material de la historia, no del material dorado que tanto ama la leyenda» (Ernst Bloch). Está fuera de duda que Jesús vivió en las tres primeras décadas de nuestra era, probablemente desde el 6/7 a.C. al 30 d.C., en Palestina. Sin embargo, las profesiones de fe en Jesús como el Cristo, el *Kýrios* (Señor) y el Hijo de Dios únicamente surgieron, según los conocimientos históricos de los que disponemos hoy, en las primitivas comunidades cristianas tras la muerte de Jesús. Con ello se plantea el problema de cómo el Jesús de la historia se convirtió en el Cristo de la fe eclesial. Con la respuesta a esta pregunta se decide asimismo la pregunta por la legitimidad de la apelación de las Iglesias cristianas a Jesús.

La historia de la investigación de la vida de Jesús, que se ocupó de este problema, es larga y cambiante. Comienza con Hermann Samuel Reimarus, algunos fragmentos de cuya obra fueron dados a conocer por Gotthold Ephraim Lessing. David Friedrich Strauss, Friedrich Schleiermacher, William Wrede, Albert Schweitzer y Rudolf Bultmann representan importantes puntos de inflexión en la historia de esta investigación. Sin embargo, la mayoría de las veces se reflejaba en Jesús la propia mentalidad de los señores investigadores [*der Herren eigener Geist*, en conocida expresión acuñada en un momento de esta historia]. Unas veces era el predicador moral de los ilustrados, otras el Jesús de la interioridad pura de los pietistas y liberales, y otras el epítome del humanitarismo de los idealistas o el amigo de los pobres y el revolucionario de los socialistas. En la actualidad, toda la empresa de la investigación de la vida de Jesús se considera fracasada. Las fuentes más importantes son, con diferencia, los cuatro evangelios canónicos; estos, sin embargo, no fueron escritos por un interés cronístico. A la vista de este estado de las fuentes, solo la mera fantasía puede considerarse capaz de reconstruir la biografía y psicología de Jesús. Con todo, esto no es razón para el escepticismo y la resignación históricos. La «nueva» búsqueda del Jesús histórico desde 1955 (Ernst Käsemann, Ernst Fuchs, Günther Bornkamm y otros) ha concluido de forma bastante inequívoca que de la oscuridad de la historiografía emergen nítidamente los rasgos característicos de la predicación y la actividad de Jesús. Sabemos con gran seguridad que Jesús partió de la predicación escatológica y el movimiento bautismal de Juan y que, como consecuencia de su actividad, fue condenado a la muerte en cruz. Entre dos polos es posible captar con relativa nitidez la persona y la «causa» de Jesús. Afirmar lo contrario es algo que puede dejarse tranquilamente a los teólogos diletantes.

El centro del mensaje de Jesús lo ocupa el anuncio del inminente reinado de Dios. Con ello retoma Jesús la expectativa humanogeneral de un soberano justo y la esperanza específicamente veterotestamentaria de que al final de los tiempos el propio Dios hará valer el derecho y la justicia y establecerá una paz universal (*šalom*). En su conducta y actividad veía Jesús ya la irrupción del salvífico reinado de Dios. Hablaba y actuaba con

la autoridad de quien ocupa el lugar de Dios. Tal era el trasfondo de su escandalosa comensalía con pecadores, de sus espectaculares milagros –a los que difícilmente puede negárseles un núcleo histórico– y, en general, de sus promesas de salvación a los pobres, los oprimidos, los excluidos y los perseguidos. El reinado de Dios era, para él, el reinado del «Padre» (*Abbá*), el reinado del amor de Dios, que no solo reclama el «alma» del ser humano, sino su cuerpo –el cual, según la concepción hebrea, es completamente inseparable de aquella[2]–, y exige una conversión que, lejos de circunscribirse a la mera interioridad de la persona, incluye, en la exigencia del amor al prójimo y a los enemigos, las relaciones sociales. Con este mensaje, que rompía todos los esquemas previos, y esta pretensión, Jesús entró en contradicción y conflicto con todos los grupos e instituciones seculares y religiosos de su época. De ahí que fuera condenado a muerte por blasfemia y rebelión. Él, que había proclamado la cercanía de Dios a los abandonados, murió con todos los signos de haber sido abandonado por Dios. En el horizonte del Antiguo Testamento, su oprobiosa muerte en la cruz no puede ser entendida más que como maldición divina.

Puesto que Jesús había vinculado su «causa» por entero a su persona, la muerte de Jesús significó para sus discípulos, en primer lugar, el fracaso de sus esperanzas. Por eso, el cristianismo solo podía tener futuro más allá de la muerte de Jesús si era cierto que Dios se había identificado con el Crucificado o, en el lenguaje de la apocalíptica judía, si Dios lo había resucitado de entre los muertos y si, a resultas de ello, Jesús se hacía presente de un modo nuevo o, dicho bíblicamente, «en el Espíritu». En la Biblia, la resurrección no es entendida, sin embargo, como resucitación y regreso a la vida antigua, sino como irrupción de la vida nueva y definitiva en el reinado de Dios. La resurrección de Jesús significa, por eso, la confirmación y definitiva entrada en vigor de su pretensión escatológica[3]. Ya Pablo acentuó que un cristianismo sin la fe en la resurrección de Jesús carecería de sentido y fundamento. Sin la resurrección, Jesús sería un inocente asesinado más y, como tal, no razón para la esperanza, sino más bien para el escepticismo y la resignación. Solo a la luz –y en la fuerza– de la fe en la resurrección pudieron los discípulos reconocer de forma clara e inequívoca la relevancia del Jesús terreno. De ahí que la profesión de fe en Jesús y su «causa» únicamente tenga sentido si está sostenida por la profesión de fe en el Cristo resucitado y vivo.

Mientras que la conducta y la actividad del Jesús terreno pueden ser, como cualquier fenómeno histórico, investigadas historiográficamente [*historisch*], la profesión de fe en el Cristo resucitado se sustrae a toda verificación historiográfica o de cualquier otro tipo. El hecho de que el sepulcro de Jesús fuera encontrado vacío es ambiguo; para el cristianismo nunca fue una prueba de la resurrección, sino solo un signo *a posteriori* para la fe. Así pues, historiográficamente comprensible no es la resurrección misma, sino la fe de los primeros discípulos en la resurrección. Aparece ya en los más antiguos estratos de la tradición y deviene humanamente digna de crédito por el hecho de que los primeros testigos de esta fe asumieron el martirio. A la vista de esta valoración de las fuentes, las teorías que aducen un engaño de los discípulos, una equivocación de sepulcro, una muerte aparente, visiones subjetivas (alucinaciones) o la propia reflexión

teológica de los discípulos crean más problemas de los que resuelven. Para la fe, la confesión de la resurrección del Crucificado deviene «comprensible» desde el contexto global de la esperanza escatológica en la justicia divina, una esperanza que en el judaísmo tardío se concretó y agudizó progresivamente en la esperanza en «el Dios que da vida a los muertos». Esta esperanza escatológica de que Dios al final será «todo en todo» y «enjugará todas las lágrimas» es el verdadero horizonte de comprensión para el mensaje de Jesús el Cristo.

En el curso de la historia subsiguiente, el cristianismo perdió en gran medida este horizonte escatológico universal. La desescatologización del cristianismo está vinculada a su helenización. Pues en el instante en que desbordó el espacio judío, y a consecuencia de su pretensión universal, el incipiente cristianismo no tuvo más remedio que confrontarse con el mundo del helenismo y con la pretensión universal de su filosofía del *lógos*. Esta helenización no comporta en sí corrupción alguna del cristiano; tan solo muestra que este fue vivamente apropiado por la cultura de la época. Solo sería ilegítima si en ello el cristianismo hubiera sido sometido interiormente por el helenismo. El peligro de disolverse en el sincretismo generalizado de la época no era pequeño, y se cuenta entre los méritos sobresalientes de la evolución dogmática de la Iglesia antigua haberse percatado claramente en conjunto de los límites entre helenización legítima e ilegítima y haberlos respetado. En virtud de tal «enlace en la contradicción» [*Anknüpfung im Widerspruch*], los concilios de la Iglesia antigua, en especial Nicea (325) y Calcedonia (451), llegaron a la doctrina de que Jesucristo es Dios verdadero y hombre verdadero, sin confusión ni separación.

El precio que hubo que pagar por esta recepción viva del cristianismo fue, sin embargo, bastante alto. En adelante, el lugar del Dios vivo de la historia, tal como lo atestiguan el Antiguo y el Nuevo Testamento, lo ocupó en gran medida una concepción de Dios determinada por la idea de la inmutabilidad e impasibilidad (*apátheia*). Este concepto griego de Dios difícilmente permitía hablar ya de encarnación (en cuanto hacerse hombre, *devenir* hombre, como acentúa el término alemán «Mensch*werdung*») y, menos aún, de sufrimiento y muerte de Dios. El mensaje cristiano –cuyo objetivo no podía ser otro que afirmar que Dios es un Dios de los hombres que en Jesucristo se ha sumergido por entero en las vicisitudes y peligros de la vida humana, que ha echado sobre sí incluso el sinsentido de la muerte, para de ese modo redimirnos– corría riesgo de quedar desprovisto de su sentido intrínseco. A causa de una cristología tan ahistórica, privada en gran medida de su horizonte escatológico, el cristianismo perdió mucha de la energía de su perspectiva de futuro. Se convirtió a menudo en un poder meramente conservador.

La síntesis de antigüedad y cristianismo llevada a cabo en el desarrollo doctrinal de la Iglesia antigua se convirtió en la base de toda la cultura occidental. De ahí que no sea casualidad que hoy, cuando en medio de crisis se vislumbra una nueva época de la historia, también los dogmas veteroeclesiales vuelvan a ser cuestionados críticamente. La pretensión universal del cristianismo implica, en efecto, que este no está atado en exclusiva y de forma definitiva a una cultura determinada. De ahí que solamente pueda

salvaguardar su identidad y continuidad mediante un profundo cambio histórico. Por eso, en la actualidad muchos teólogos protestantes y católicos (Karl Barth, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Wolfhart Pannenberg, Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann, Hans Küng, Heribert Mühlen, Walter Kasper) intentan, no sin estímulos de la filosofía del idealismo alemán (Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel), hacer valer de nuevo y con mayor claridad el Dios vivo del Antiguo y el Nuevo Testamento, que no permanece impasible ante los horrores de la historia sentado en su trono en las alturas inaccesibles, sino que más bien se ha manifestado en Jesucristo como un Dios de los hombres y cuyo ser más profundo se ha revelado de una vez para siempre en la cruz. Su trascendencia no debe entenderse como lejanía espacial, sino como incomprensible e indisponible libertad en el amor que se autoenajena. En virtud de la trascendencia así entendida, este Dios es a un tiempo por entero inmanente; sale a nuestro encuentro en Jesús como hermano nuestro y en todos los hermanos y hermanas, en especial en el sufrimiento de los hambrientos, enfermos, abatidos y perseguidos.

A modo de síntesis, cabe afirmar: es convicción cristiana que el sentido más profundo de todo ser, el misterio de la realidad, que todo lo engloba y todo lo penetra y al que llamamos «Dios», se ha revelado en Jesucristo como amor que se autocomunica y enajena. Este amor está cabe sí mismo en tanto en cuanto se da, se regala a sí mismo libremente; en la medida en que se une con lo otro de sí mismo, lo libera. Esta fe encontró su expresión suma en la doctrina de la Trinidad. Correctamente entendida, no se trata de un triteísmo (doctrina de tres dioses) ni, por ende, de un resto de politeísmo no ilustrado, sino de la recapituladora profesión de fe en que Dios se ha manifestado en Jesucristo como Señor y como hermano a la vez y que a través del «Espíritu» nos sale al encuentro en todos los hermanos y hermanas. En un sentido lato, el Nuevo Testamento llega al final de su desarrollo a la afirmación: «Dios es amor».

III. Estructuras fundamentales de lo cristiano

En la historia del Antiguo y el Nuevo Testamento, especialmente en su singular condensación en el destino de Jesucristo, se hace patente la concepción cristiana del mundo y del ser humano. En el mensaje de una historia concreta, el cristianismo eleva, por tanto, una pretensión universal. El cristianismo no puede demostrar abstractamente esta pretensión universal, sino solo atestiguarla en concreto; no puede más que apelar al otro e invitarle a que se sumerja en esta historia, para que experimente en la realización de la verdad la evidencia intrínseca viendo que se acredita ante los fenómenos de la realidad. De ahí que el cristianismo no se entienda a sí mismo como una filosofía o teoría de cualquier otro tipo al lado de otras filosofías y teorías. Tampoco se entiende como la filosofía verdadera, sino como mensaje (Evangelio) que se mantiene en pie o cae con la historia por él atestiguada, esto es, que depende por completo de ella. Es la unidad de acto y ser, de ser y tiempo (historia). Las afirmaciones teológicas son, por eso, interpretaciones de una experiencia que la fe ha vivido con la experiencia humana. A

continuación se explicitarán teológicamente tres de tales experiencias con la experiencia, lo que pondrá de relieve tres estructuras fundamentales de lo cristiano. La primera experiencia básica de la fe en el encuentro con la realidad es la experiencia de su universalidad. Doctrinalmente se plasmó en la *fe en la creación*. Esta convicción no se abrió paso expresamente en el Antiguo Testamento hasta que entre los siglos VII y VI a.C. Israel entró en contacto y también en conflicto con las potencias mundiales de la época (Egipto, Asur, Babilonia) y sus cosmogonías. La fe de Israel en la conducción o guía divina en la historia y su esperanza en la llegada del reinado definitivo de Dios tuvo que acreditarse en esta situación extremadamente apurada mediante su expansión universal: Dios es señor de todos los pueblos y de sus dioses; es señor de toda la realidad, señor también de la vida y la muerte. Porque todo lo que es está subordinado a él, porque todo existe solo por él y porque no hay ninguna instancia contraria equiparable, justo por eso es posible abandonarse creyente y esperanzadamente por completo a él. La doctrina de la creación de la nada (*ex nihilo*) no era sino la formulación negativa de la afirmación positiva del reinado universal de Dios. Así pues, no significa que Dios haya creado el mundo a partir de la nada como una materia preexistente; con el fin de expresar la absoluta soberanía de Dios sobre la realidad toda, afirma más bien la ausencia de todo supuesto previo a la creación. Por consiguiente, lo que pretende decir esta doctrina es: Dios ha llamado al mundo a la existencia desde la inderivable libertad de su amor; de ahí que la realidad dependa por entero de Dios, que sea realidad debida o recibida y, sin embargo, también realidad autónoma, liberada por el amor divino.

La fe en la creación surgió, pues, como consecuencia y fundamentación de la fe bíblica en la historia. De ahí resulta que la afirmación de que el mundo es creación de Dios no constituye una teoría cosmológica que se pueda contraponer, por ejemplo, a la teoría de la evolución ni armonizarse con esta en un mismo plano. La creación como categoría teológica y la evolución como categoría científico-natural no responden en absoluto a la misma pregunta. La evolución se refiere a una realidad ya siempre presupuesta; ella se pregunta por el cómo de su transformación por efecto de fuerzas inmanentes. Las afirmaciones bíblicas sobre la creación utilizan, desde luego, afirmaciones sobre el cómo resultantes de la imagen del mundo a la sazón vigente; su intención, sin embargo, no es explicar el cómo, sino responder a la pregunta más amplia y profunda de por qué existe algo y no la nada. En consecuencia, a ellas no les interesa tanto el cómo del surgimiento y la evolución de lo real cuanto el hecho mismo de que exista, el *quod est*, de una realidad que es contingente y, por ende, no necesaria y que no tiene en sí la razón suficiente de su existencia.

Con la afirmación sobre el carácter creado del mundo, el cristianismo suscribe una comprensión de la realidad que se sitúa más allá de la disyuntiva entre monismo y dualismo. La realidad, en especial la materia y el cuerpo del ser humano, no son para la fe cristiana un principio malo contrario a Dios, sino realidad querida y aprobada por él, una obra divina buena. Con ello, la fe en la creación lleva a cabo una desdemonización de la realidad. Sin embargo, no por ello explica la realidad de modo monista. Esta no es una emanación de Dios; en cuanto creación de la nada, la realidad es radicalmente

distinta de Dios como creador. Esto comporta una desdivinización y desmitologización del mundo, así como la fundamentación de una concepción «mundana» del mundo. Por eso, ya el primer relato de la creación degrada los astros, que en el resto del Antiguo Oriente eran venerados como seres divinos, a meras lumbreras; no es el hombre quien tiene que servirles, sino que son ellos los que tienen que servirle a él, iluminándolo e indicándole el transcurso del tiempo. Así, el ser humano pasa a ocupar, ya según el Antiguo Testamento, el centro o la cima de la creación. Justo la distinción entre Dios y el mundo y la depotenciación del mito ahí latente habilitan, por tanto, a la realidad para el desarrollo de su autonomía creada. Esto diferencia a la fe cristiana de la superstición. Cabalmente porque distingue a Dios del mundo, la fe, a diferencia de la superstición, no coloca a Dios en el lugar de las causalidades intramundanas; cabalmente porque deja a Dios ser por entero Dios, puede también dejar al mundo ser por entero el mundo. Haber extraído tales consecuencias es el gran mérito de la escolástica altomedieval, en especial de Tomás de Aquino. En cambio, si es visto ya solo de manera inmanente, como ocurrió a menudo en la Modernidad, el mundo se convierte de nuevo en una realidad última y, por ende, en ídolo. La Biblia ve tales «potestades y principados» demoníacos sobre todo en el poder político que se absolutiza a sí mismo (Babilonia, Roma) y en la arrogancia tecno-civilizatoria del ser humano (construcción de la torre de Babel). La dignidad del mundo solo puede afirmarse sin absolutizar ideológicamente el mundo allí donde este es entendido desde la comunicación libre y liberadora del amor divino.

La universalidad de la fe cristiana que se manifiesta en la fe en la creación ha concedido al cristianismo en el curso de su historia la posibilidad intrínseca de asumir responsabilidad mundana y participar en la configuración del mundo. Que en ello el cristianismo ha malentendido y desautorizado con frecuencia su mensaje, despreciando y violando de forma integrista la libertad del hombre y del mundo, es un hecho histórico que desde los propios supuestos del cristianismo cabe mostrar como un abuso. Así y todo, el cristianismo no puede evitar tal abuso replegándose del mundo. A consecuencia de su pretensión universal, el cristianismo tiene que estar permanentemente al servicio del ser humano y del mundo. Esta responsabilidad la cumple, sin embargo, mediante la correcta distinción entre Dios y el mundo. Quitándole la insoportable carga de querer o tener que ser Dios, libera al hombre para que viva humanamente su condición humana. Precisamente porque es acción de gracias (eucaristía) a Dios, el cristianismo es también responsabilidad por un mundo más humano.

Íntimamente relacionada con la experiencia de la realidad como creación está una segunda experiencia: la de la realidad como historia de Dios con el ser humano. El sintagma que suele usarse para designarla, «historia de la salvación», resulta equívoco y está, por eso, en parte mal visto; pero hasta el momento no se ha propuesto ninguna otra expresión mejor y menos equívoca. Lo importante, sin embargo, no es tanto el sintagma en cuanto tal, sino la experiencia de fe que trata de reflejar. Como Señor libre de la realidad, en el Antiguo y el Nuevo Testamento Dios no es experimentado en un orden de la realidad primigeniamente fundado y existente para siempre; lo decisivo para la fe bíblica no es el cosmos ni la naturaleza, sino la experiencia de la conducción o guía

divina en la historia. Dios no es una dimensión profunda de la realidad presente siempre y en todas partes, pero jamás perceptible en concreto; antes bien, se revela en libre e indeducible solicitud a través de la elección y la vocación históricas, en el perdón y el juicio. En el encuentro con este Dios de la historia, el hombre se experimenta a sí mismo como llamado, elegido, enviado, como urgido a la responsabilidad histórica. De ahí que las categorías de la libertad de todo ser humano, la decisión, la responsabilidad, la persona, el individuo y la singularidad y definitividad histórica se formaran inicialmente sobre el suelo de la historia cristiana de la salvación.

El cristianismo no se centra, sin embargo, en el individuo atomizado y aislado. La Biblia ve siempre al hombre en sus interrelaciones dentro del conjunto de la humanidad y su historia. Tampoco en su encuentro con Dios, en lo que tiene que ver con la salvación y la perdición, comienza el individuo de cero; antes al contrario, se halla inserto en el contexto solidario de la salvación y perdición de todos los seres humanos. Categorías como pecado original, resurrección universal de la carne, juicio universal, etc., únicamente pueden entenderse en este contexto. El equívoco concepto de «pecado original» no se refiere a un proceso biológico de herencia de individuos por lo demás aislados; quiere tomarse en serio que la libertad humana es siempre una libertad situada, o sea, que el individuo no proyecta ni configura su vida de manera totalmente autónoma y autárquica, sino que siempre está profundamente determinado asimismo por toda la historia de culpa de la humanidad. La solidaridad en la perdición se corresponde con la solidaridad en la salvación. Ya la vocación de Abrahán sirve a la bendición de todas las naciones. Israel entendió su elección como vocación a representarlas. Los cristianos no son candidatos privilegiados a la salvación; ser cristiano significa más bien envío al servicio vicario por la salvación del mundo.

De todo ello resulta una visión de la realidad que no está determinada por los órdenes eternos de la naturaleza, sino más bien constituida por la historia del encuentro de Dios con los hombres. Esta historia no se cierne sobre la humanidad como una fatal condena trágica; es historia de culpa y gracia, de juicio y perdón. De ahí que la historia de Dios con los seres humanos, en especial la historia que lleva del Antiguo al Nuevo Testamento, no sea una historia de progreso linealmente ascendente. Es cierto que esta concepción moderna de historia tiene orígenes bíblicos, pero los arquea en sentido idealista o materialista hacia una nueva clase de historia natural. Desde el punto de vista cristiano, la continuidad de la historia se funda única y exclusivamente en la fidelidad creadora de Dios en y a pesar de toda infidelidad humana. De ahí resulta una comprensión de la historia que podría caracterizarse como tipológica: las experiencias actuales y pasadas muestran, como en un espejo y en imágenes sombreadas, lo que cabe esperar para el futuro; existe así una correspondencia (analogía) entre la historia pasada, actual y futura.

También los enunciados escatológicos del cristianismo tienen que ser entendidos desde la correspondencia con la historia actual de Dios con los seres humanos. No son reportajes anticipadores, sino afirmaciones basadas en la esperanza a la vista del amor divino experimentado definitivamente en Jesucristo. La esperanza de los cristianos no se

dirige, por eso, al futuro (*futurum*) de las posibilidades latentes en la realidad, sino al advenimiento definitivo (*adventus*) del reinado de Dios. Esta esperanza nos impide aceptar un doble desenlace de la historia: uno para los buenos, otro para los malos. Pero también una reconciliación global de toda la realidad concebida de forma poco rigurosa ignoraría la historia. Sin embargo, mirando a Jesucristo, quien ha cargado con el juicio vicariamente por todos, el cristiano puede esperar que el reinado de Dios traiga consigo la salvación universal. Tal esperanza orientada a Jesucristo es esperanza activamente vicaria por todos los seres humanos.

Para el cristianismo, la visión histórica de la realidad comporta un impulso perdurable para asumir responsabilidad histórica. Precisamente porque lo espera todo de Dios, el cristiano, movido por la fuerza de tal esperanza, puede hacer todo por los otros. De ahí que el cristianismo no sea una religión de la mera interioridad. Le es inherente una dimensión política. Resulta controvertido, sin embargo, hasta qué punto puede derivarse de ella una teología política (Metz, Moltmann). Más bien habría que reconocer la relevancia política del cristianismo en la crítica de toda teología política. Puesto que el cristianismo ve la historia entera bajo el signo del reinado de Dios, debe oponerse a todo intento de entronizar a un pueblo, clase, raza o grupo como sujeto intrahistórico y agente de la historia universal. La Iglesia tampoco debe entenderse a sí misma como teocracia. Con esta destrucción –desde la crítica de las ideologías– de toda pretensión política de absolutez, el cristianismo presta un servicio a la humanización de la política. En tanto en cuanto afirma que la realización última de la historia no es históricamente factible, salvaguarda la no contabilizable libertad del individuo, quien no debe su dignidad a su utilidad para un sistema, sino tan solo a Dios. Libertad debida a Dios y libertad ante Dios es, sin embargo, libertad solidaria de todos. Así, la libertad del individuo únicamente es posible en un orden solidario donde todos sean libres. Con este punto de vista situado más allá de la disyuntiva entre individualismo y colectivismo le es inherente al cristianismo un carisma social, en virtud del cual se halla comprometido con la justicia y la paz en el mundo. Según el Concilio Vaticano II, el cristianismo es signo y sacramento de la unidad de todos los pueblos, razas y clases. De ahí que el mensaje cristiano del amor no sea un sucedáneo de la justicia, sino su realización sobrepujante.

La experiencia de la no contabilizable libertad en la relación de Dios y el ser humano en la historia lleva a una tercera experiencia fundamental de la fe cristiana, que cabe caracterizar como «experiencia de éxodo» y que encontró su desarrollo doctrinal en la *doctrina* cristiana de la *redención*. En el Antiguo Testamento, la redención se experimentó originariamente como liberación del apuro y la necesidad concretos. La historia bíblica de la salvación comienza con la salida de Abrahán de la tierra de sus antepasados. En el Antiguo Testamento, la liberación y éxodo (salida) de la cautividad egipcia es considerada la gran acción redentora de Dios; en la predicación profética se convirtió en tipo de la liberación finitemporal. En el Nuevo Testamento, el paso del mar Rojo devino anticipación de la Pascua, o sea, del paso de Jesús a través de la muerte y la resurrección. El cristiano cree que por medio del bautismo ha sido incorporado a este acontecimiento y liberado del poder del pecado y la muerte. Para interpretar esta

redención entendida como liberación, tanto en la Biblia como en la tradición teológica se recurrió a diversas nociones de expiación y sacrificio presentes en la historia general de las religiones. No obstante, esas nociones fueron sobrepujadas mediante corrección. Pues es convicción cristiana que la redención no tiene que ver con el cumplimiento de un sistema de prestaciones sustitutorias, sino con la liberación respecto de la ley de tales prestaciones. El mensaje cristiano de redención no se entiende a sí mismo como ley, sino como Evangelio liberador, que realiza sobrepujantemente la ley mediante el amor.

Es convicción cristiana que la justicia, o sea, el orden recto entre Dios y el hombre no puede instaurarse mediante un sistema de prestaciones y contraprestaciones. La experiencia del éxodo es, en efecto, la experiencia de lo siempre mayor, siempre sobrepujante y siempre nuevo del amor divino. El ser humano solo hará justicia a esta experiencia si prescinde de todo cálculo y renuncia a toda pretensión. Tal es el sentido originario del término bíblico «fe». Cuando se habla de «creer», se alude a la actitud de no fiarse del propio mérito y la propia capacidad y confiar por entero y sin reservas en Dios, dándole gloria y reconociendo en él el fundamento de la existencia. Una fe así, que prescinde de todos los criterios intramundanos, es la única respuesta objetivamente adecuada a la experiencia del amor divino, que desborda todos los criterios, libera al ser humano de la estrechez del egoísmo y de su angustia existencial, que le lleva a querer autoasegurarse, y le abre un nuevo futuro en una vida marcada por el amor que se pone a sí mismo en juego. El tema de la superabundancia es, por eso, la verdadera definición de la historia de salvación (Joseph Ratzinger).

Esta ley fundamental del cumplimiento sobrepujante se manifiesta de manera singular en la cruz y la resurrección de Jesucristo. En la cruz acontece la obediente autoexpropiación de Jesús al amor abnegado del Padre. Así, el acto de la obediencia humana –que en la impotencia extrema aún sufre y aguanta el abandono de Dios– es, en el fondo, la forma vacía en la que la omnipotencia del amor divino llega definitivamente *sub specie contrarii* al dominio en la historia. Este acontecimiento no puede calificarse de mitológico, porque el advenimiento definitivo del amor divino no tiene lugar al margen de la historia, sino en y a través de una obediencia enteramente humana. La clásica doctrina de las dos naturalezas unidas en la única persona divina de Jesucristo parafraseó este estado de cosas de manera muy precisa, si bien para nosotros hoy susceptible de malentendidos. De ahí que, a diferencia de la teología tradicional, en la actualidad se intente describirlo no con las categorías de la filosofía griega y escolástica, sino con categorías relacionales y personales. De ese modo, la cruz y la resurrección devienen tipo singular y definitivo de la más importante ley fundamental de lo cristiano, a saber, la ley del amor divino que se autotrasciende y libera al ser humano para que dé cumplimiento sobrepujante a la ley en el amor.

La historia del reinado del amor de Dios inaugurado por Jesucristo es realidad histórica redentora, o sea, liberadora allí donde es aceptada en la fe: en la Iglesia como comunidad de los creyentes. Según convicción de todas las Iglesias cristianas, la Iglesia es –en virtud de su predicación, sus sacramentos y su vida entera, en virtud, en especial, de su fraternidad– lugar y signo de la presencia eficaz del Espíritu de Cristo. Como

comunidad reunida en el único Espíritu de Cristo, solo puede ser, por esencia, la Iglesia una de Cristo. Por eso, el cristianismo no puede experimentar su división en distintas Iglesias que se excluyen mutuamente sino como un escándalo.

Las diferencias decisivas entre las Iglesias cristianas resultan de una distinta comprensión de las afirmaciones recién esbozadas sobre la actualización de la realidad de redención en la Iglesia. La tradición protestante acentúa la ocultación de la Iglesia; la tradición católica, su visibilidad (entendida en sentido simbólico-sacramental). En ello, sin embargo, tampoco la Iglesia católica llega hasta el punto de identificar sin más el Espíritu de Cristo con la propia institución. Esto lo clarificó el Concilio Vaticano II inequívocamente. Al revés, la doctrina protestante no separa el Espíritu y la institución, eliminando toda relación entre ellos. Del intento de los entusiastas [*Schwärmer*] en este sentido se desmarcaron con claridad los reformadores, vinculando el Espíritu divino a «la palabra y el sacramento interiores» de Dios. Las Iglesias protestantes subrayan, sin embargo, el *ubi et quando visum est* –cuando y donde a él le plazca– del hablar y actuar de Dios en la historia y en la Iglesia. Característico de la Iglesia católica es, por el contrario, subrayar el carácter vinculante de la institución histórica de la Iglesia, sus sacramentos y sus ministerios y ver en todo ello una representación y presencialización simbólica del hablar y actuar histórico-concreto de Dios. De ahí que quepa singularizar la resolución escatológica [*eschatologische Entschiedenheit*] como un principio de lo católico (Heinrich Schlier), mientras que la acentuación de la libertad cristiana se tiene por rasgo característico del protestantismo. Aun cuando en las últimas décadas se han logrado superar numerosas controversias y malentendidos, aquí parece persistir todavía un serio disenso, que hasta ahora ha imposibilitado la plena comunión eclesial en forma de comunión eucarística.

Presumiblemente, el disenso confesional no podrá superarse mediante intentos de armonización superficiales y acciones aisladas. Lo que sí podría ayudar a avanzar sería, en cambio, una experiencia y una teología del Espíritu Santo más profundas. Con ello también se podría hacer justicia sobre todo a la aspiración básica de las Iglesias de Oriente. Pues el Espíritu es el lazo del amor, que conjuga unidad y diversidad e implica vinculación en libertad y libertad en la vinculación. Él es la razón última y la expresión recapituladora de la ley del cumplimiento sobrepujante en el amor. Partiendo de una teología del Espíritu de Cristo activo en la Iglesia, debería ser posible, por eso, superar las angosturas confesionales, manteniendo a un tiempo las aspiraciones legítimas de las distintas confesiones. Esto no significa que en una época posconfesional, eventualmente posible en el futuro, vaya a existir alguna vez una Iglesia espiritual pura. El paso de la letra al espíritu deberá producirse más bien sin cesar, soportando también una y otra vez la tensión entre conservación y renovación, entre carisma e institución. Solo a través de este continuo éxodo responde la Iglesia a la ley del cumplimiento sobrepujante.

IV. El cristianismo y las otras religiones

En la actual situación de cambio radical, tal éxodo se les exige a las Iglesias cristianas no

solo para la superación de sus diferencias confesionales, sino en bastante mayor medida aún a escala mundial, en el encuentro con las culturas de todos los pueblos y sus religiones. La universalidad del mensaje cristiano prohíbe ver en estas religiones nada más que la obra de la mentira y el engaño y pasar por alto que en ellas se encuentran huellas y fragmentos (*lógoi spermatikoì*) de la verdad y la realidad divinas. «En la búsqueda a tientas de Dios por la humanidad vive la búsqueda a tientas de la humanidad por Dios» (*Catecismo holandés*). En virtud de su perspectiva histórico-salvífica, el cristianismo, por una parte, descubre y critica en las religiones depravaciones tanto de lo divino como de lo humano; sin embargo, también puede ver en ellas, por otra, signos del universal designio salvífico de Dios y su conducción o guía (*paidagōgía*) en la historia, así como signos de la actividad del Espíritu. Pues «toda verdad, con independencia de quién la anuncia, procede del Espíritu Santo» (Ambrosio). Por eso, según convicción cristiana, para todo ser humano existe una posibilidad objetiva de salvación si observa la voluntad divina, tal como pueda conocerla en su conciencia en la situación concreta que vive. En esta relación del «sí» y el «no» a las religiones (Heinrich Fries), el cristianismo se entiende como cumplimiento sobrepujante de estas. Pero tampoco el cristianismo puede alcanzar su «plenitud» histórica y concretamente si no trasciende su forma hasta ahora exclusivamente occidental e incorpora la riqueza de los pueblos y sus religiones.

Solo en este contexto más amplio cabe entender adecuadamente la muy debatida pretensión de absolutez del cristianismo. Esta expresión, muy equívoca, tiene su origen en la filosofía idealista, no en la teología cristiana. De ahí que únicamente sea utilizable si se somete a una reinterpretación teológica. Lo que quiere decirse con ello, en lo que atañe al contenido, es que el cristianismo reconoce en Jesucristo la autoexplicación de Dios –definitiva, por esencia ya no sobrepujable y reclamadora de validez universal– en su amor a todos los hombres. Correctamente entendida, dicha expresión no contiene, pues, estrechez e intolerancia fanática, sino, justo al contrario, una promesa para todos y, por ende, un compromiso de servicio a todos. Hoy se admite de modo bastante generalizado que de esta idea debería seguirse un cambio en la praxis misionera de todas las Iglesias y una forma más dialógica de llevar a cabo su misión. En la misión no se trata en primer lugar de la salvación de «almas» individuales ni, menos aún, de una mera expansión de la Iglesia. Lo que se persigue es más bien una implantación del cristianismo. Ello requiere algo más que adaptaciones metodológico-pedagógicas; se precisa un proceso creador en el que, de un modo inderivable e implanificable, pueda surgir una forma nueva de cristianismo, un cristianismo indio, chino, africano. En tal encuentro creador con los pueblos y sus religiones, el cristianismo está en condiciones de contribuir a la reconciliación y a la paz entre los pueblos.

¿Qué es, pues, el cristianismo? Tampoco para concluir podemos embutir su esencia en una definición Las definiciones describen estados de cosas por esencia necesarios. Pero el cristianismo se caracteriza por el tema de la superabundancia y por la ley del cumplimiento sobrepujante. El Dios cristiano no es necesario, sino más que necesario (Eberhard Jüngel). Cabalmente en su indefinibilidad es el cristianismo signo escatológico de la libertad divina en el amor, que todo lo sobrepuja. El cristianismo debe

demostrar que verdaderamente es un signo tal contribuyendo en el mundo actual, inmerso en un proceso de transformación, a realizar la unidad en la diversidad, la libertad en la vinculación, la justicia a través del amor. Cabalmente porque es profesión de fe en el amor divino revelado en Jesucristo, que todo lo sobrepuja, reclama al creyente que se ponga al servicio del esfuerzo por construir un mundo más humano, algo que sobrepuja todo derecho y toda justicia. Por eso, en vez de definir su esencia, debemos tratar de narrar vivamente una y otra vez su sobrepujante historia y realizarla de forma actual.

---

[1] Referencias bibliográficas: G. BIEMER (ed.), *Glaube zum Leben. Die christliche Botschaft*, Freiburg i.Br. 1988[2]; G. EBELING, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959 [trad. esp.: *La esencia de la fe cristiana*, Marova, Madrid 1974]; W. JENTSCH et al. (eds.), *Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens*, elaborado por encargo de la Comisión de Catequesis de la Iglesia Evangélico-Luterana Unida de Alemania, Gütersloh 1975; R. GUARDINI, *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1958[5] [trad. esp.: «La esencia del cristianismo», en Íd., *La esencia del cristianismo; Una ética para nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid 2007]; A. KALLIS, *Orthodoxie – was ist das?*, Mainz 1979; W. KASPER, «Introducción a la fe», en Íd., *El Evangelio de Jesucristo* (OCWK 5), Sal Terrae, Santander 2013, 15-172; *Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, ed. por la Conferencia Episcopal Alemana, Limburg 1985 [trad. esp.: *Catecismo católico para adultos: La fe de la Iglesia*, BAC, Madrid 1988]; M. KEHL, *Hinführung zum Glauben*, Mainz 1984 [trad. esp.: *Introducción a la fe cristiana*, Sígueme, Salamanca 2002]; H. KÜNG, *Christ sein*, München 1974, 198010 [trad. esp.: *Ser cristiano*, Trotta, Madrid 1996]; ÍD. et al., *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, München 1984 [trad. esp.: *El cristianismo y las grandes religiones*, Libros Europa, Madrid 1987]; J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1973 [trad. esp.: *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975]; J. FEINER y L. VISCHER (eds.), *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg i.Br. 1973[2]; K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, München 1976, 1979[11] [trad. esp.: *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979]; J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 1977[12] [trad. esp.: *Introducción al cristianismo: Lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca 2007[14]]; T. SCHNEIDER, *Was wir glauben. Eine Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses*, Düsseldorf 1985.

[2] Para el problema cuerpo-alma según la fe judía, cf. A. M. GOLDBERG, «Judentum», en E. Brunner-Traut (ed.), *Die fünf großen Weltreligionen: Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum, Christentum*, Freiburg i.Br. 1974, 88-108, aquí 96.

[3] El término «escatológico» se emplea en la teología actual de modo muy distinto. Orginariamente, «escatológico» significaba todo lo referido al tiempo postrero (*éschata*). Pero, en un sentido más amplio, designa también acontecimientos que anticipan ya ahora el tiempo final y a los que, por lo tanto, les corresponde relevancia definitiva, como, por ejemplo, Jesucristo, la resurrección y la Iglesia.

34

¿Reinterpretación del cristianismo desde la psicología profunda?

I. Un tema acuciante y una preocupación justificada

La relación entre la moderna psicología profunda y la teología ha estado determinada desde el principio por graves conflictos. El fundador del psicoanálisis, Sigmund Freud, entendía la religión como una suerte de multitudinario acto neurótico-obsesivo[1]. De hecho, le leyó la cartilla al cristianismo en relación con alguna que otra incómoda verdad. Frente a ello no ayuda ningún lavado de imagen, por bien intencionado que sea. La pregunta sigue siendo si la reducción que Freud hace de los símbolos religiosos a mociones instintivas más primarias toma en consideración lo originario y específico de lo religioso[2]. Por eso, el declarado programa de Eugen Drewermann de poner en diálogo la psicología profunda y la teología y hacerlas mutuamente fecundas será saludado con entusiasmo.

El punto de partida de Drewermann no solo es, sin embargo, el psicoanálisis de Freud, sino en mayor medida aún, y a pesar de algunas reservas críticas en los detalles, la psicología profunda de Carl Gustav Jung. Para Jung, la religión se cuenta sin duda entre las más primitivas y universales manifestaciones del alma humana; se trata de un fenómeno sociológico e histórico, pero también de un asunto importante de la persona. Pues los símbolos, ritos y dogmas religiosos se corresponden con primigenias imágenes psíquicas colectivas (arquetipos). De ahí que aparezcan casi por doquier y en todas las épocas; pueden formarse espontáneamente, con total independencia de migraciones y de la tradición. Desatenderlas lleva al abandono y la desmoralización psíquica[3].

Justo en este punto inicia Drewermann su reflexión. Reprocha al cristianismo y, en especial, a la exégesis moderna que trabaja con métodos histórico-críticos en la teología haber perdido –como consecuencia de la represión del mundo de lo emocional y lo inconsciente– el arraigo en las profundidades del alma humana. Esta sería la razón por la que no llegan ya a las personas en sus apuros existenciales y son incapaces de ayudarlas a superar la angustia. Así, en la actualidad el cristianismo ha devenido en gran medida intelectualmente irrelevante y culturalmente impotente. Ha sufrido una sensible pérdida de competencia[4].

En este diagnóstico no se puede sino estar de acuerdo en gran medida con

Drewermann. Ha puesto el dedo en la llaga y abordado una profunda necesidad de la Iglesia actual. El método histórico-crítico, por indispensable y útil en múltiples aspectos que sea, no puede elevar ninguna pretensión de exclusividad y definitividad en teología. Puede y debe ser complementado por otros métodos. Nadie negará que también la psicología profunda, siempre que no eleve ella misma una pretensión de exclusividad y absolutez, puede realizar una contribución al respecto.

De ahí que se dé la bienvenida al programa de Drewermann de llevar a cabo una hermenéutica de los enunciados dogmáticos desde la óptica de la psicología profunda, o sea, de explicar e interpretar de nuevo para el hombre actual tales enunciados con ayuda del instrumental de la psicología profunda[5]. Esto intenta aplicarlo Drewermann sobre todo a la doctrina del pecado original, o sea, a la doctrina que para muchos cristianos modernos se ha convertido en piedra de tropiezo, pero que Drewermann tiene por el problema central del ser humano y de la fe. Está convencido de que la teología, hoy en gran medida intelectualizada, podría colmarse de nuevo de experiencia mediante una fenomenología marcada por la psicología profunda, reaprendiendo así el lenguaje del pecado y la gracia[6].

El punto de partida de Drewermann es la presentación bíblica, más en concreto, yahvista de la historia primigenia en el Génesis. Es «una sumamente precisa y compleja historia de desarrollo de la menesterosidad y el tormento psíquicos». «Con ello, la doctrina teológica del pecado se convierte en una nosología [o patología, en el sentido de estudio de las enfermedades] de la psique humana»[7]. A la interpretación desde la psicología profunda se suma la interpretación filosófica, siguiendo sobre todo a Søren Kierkegaard; y ello lleva a una reinterpretación sumamente notable y sugerente de la doctrina dogmática del pecado original[8]. De Kierkegaard asume Drewermann que la angustia es un estado de ánimo fundamental del ser humano. No se trata de angustia o temor ante algo concreto, sino de la angustia como estado de ánimo fundamental, como experiencia de la inconsistencia de la propia existencia, es más, como miedo de la libertad a sí misma. Para Drewermann, todas las neurosis son en el fondo intentos enfermizos de superar la angustia. A ello le contrapone la tesis de que únicamente existe una redención de la angustia: la confianza religiosa, la experiencia de ser uno aceptado incondicionalmente. El problema fundamental con el que se ve confrontado todo ser humano radica, por lo tanto, en la superación de la angustia o el miedo por la fe. Solo en Dios cabe encontrar seguridad. A diferencia de lo que sostiene la psicología profunda atea, Dios no es para Drewermann una neurosis obsesiva; antes bien, las neurosis afloran justo allí donde el hombre intenta vivir sin él. Los conflictos fundamentales de la existencia humana giran alrededor de la pregunta central de qué actitud se adopta ante Dios. Así pues, también en el cristianismo se trata únicamente de reaprender «el canto de la gracia contra la angustia y de la confianza contra la desesperación»[9].

También esta aspiración básica de Drewermann en el terreno de los contenidos es muy legítima y constituye un tema en extremo acuciante. Pues la superación de la angustia representa un problema central precisamente para el hombre de hoy.

Sin embargo, ya en este punto hay que plantear una primera pregunta. ¿Es la

superación de la angustia realmente el tema central y fundamental del mensaje cristiano? ¿No lo es más bien la redención del pecado[10]? O formulado de forma más precisa: ¿qué relación guardan entre sí el pecado y la angustia? ¿Es el pecado una reacción obsesivamente neurótica a la angustia? ¿O representa más bien la angustia una consecuencia del pecado como alejamiento libremente elegido de Dios? ¿Es el pecado, por consiguiente, necesario y, en esa misma medida, natural? ¿O debe entenderse en sentido personal, como acción libre? Drewermann lucha con este problema; su respuesta originaria es en extremo matizada y, en muchos aspectos, digna de consideración y útil para avanzar. Pero lo que parece sostener Drewermann es que la angustia, asociada a la libertad, empuja al ser humano hacia el pecado, del mismo modo que puede propiciar que se encuentre con Dios en la fe, una vez que ha experimentado el callejón sin salida que es el pecado. Así pues, la pregunta de qué es primero, si la angustia o el pecado, es de índole muy distinta que la ociosa controversia de qué es antes, si el huevo o la gallina. Se trata de la determinación y vocación originaria del ser humano.

II. Una maraña de contradicciones

Escuchemos primero cómo desarrolla el propio Drewermann sus ideas. Su primera gran obra, *Strukturen des Bösen* [Estructuras del mal], fue una interpretación exegética, psicológico-profunda y filosófica del relato del pecado original contenido en Gn 2–3. Esta respetable obra en tres volúmenes, que da testimonio de gran erudición, constituye el trasfondo intelectual al que Drewermann remite sin cesar en sus obras posteriores. En esta obra temprana llega Drewermann, siguiendo en gran medida a Kierkegaard, a una interpretación existencial de la doctrina del pecado original. Según esta, el sentimiento de angustia es la causa de todos los desvaríos del corazón humano. El mal es un autoinflamiento de la angustia. En él, la existencia humana termina ocupando el lugar de Dios[11].

Drewermann sigue sosteniendo esta tesis en sus obras tardías. Pero ya en la mencionada obra temprana se añade una segunda idea, relativa a la historia de las religiones. En la idea de una culpa originaria de la existencia coincide el cristianismo con los mitos de los pueblos antiguos. Los símbolos y dogmas cristianos son expresión de arquetipos humanos universales; de ahí que se encuentren siempre y por doquier en la historia de las religiones y de la humanidad. Con todo, el cristianismo representa un importante paso más allá del mundo de los mitos. Enseña la fe en la persona única de Dios, vinculándola con la doctrina de la dignidad absoluta, la inmortalidad y la libertad de la persona humana. Pero precisamente con el monoteísmo se alineó el cristianismo al mismo tiempo contra el mundo de los mitos paganos; en efecto, consideró que debía condenar y despreciar las fuerzas mitologizadoras presentes en el propio ser humano. A consecuencia de esta animosidad contra los mitos, el inconsciente dejó de ser integrado, asimilado y elaborado y, en lugar de ello, fue reprimido, desplazado, demonizado. Pues esta hostilidad contra los mitos llevó a una racionalización unilateral, al alejamiento y la escisión de conciencia e inconsciente, razón y sentimiento, cultura y naturaleza, cabeza y

corazón, es más, a una separación de la fuente de la que brota todo lo religioso[12].

Por eso, para revitalizar el cristianismo, a la interpretación del cristianismo desde la psicología profunda debe sumarse su interpretación con ayuda de los mitos. Ambas formas de interpretación están íntimamente vinculadas; no en vano, la mitología es psicología proyectada[13]. Esta idea, la de entender mejor el cristianismo en el contexto de la mitología, cobró fuerza progresivamente en Drewermann. Mientras que al principio era consciente de la ambivalencia y compulsión de los mitos, de la que el mensaje cristiano libera[14], terminó llegando a la convicción de que la mitología egipcia en especial refleja las profundidades del alma con mucha mayor pureza y profundidad que el cristianismo bíblico[15]. Su conclusión –lógica, pero a la vez sorprendente, es más, desenmascaradora– reza: «Como cristianos, estamos influidos en exceso por el Antiguo Testamento y demasiado poco por Egipto para ser realmente cristianos»[16]. Tal tesis corre evidentemente peligro de abandonar la base del cristianismo bíblico. La historia bíblica de la salvación es nivelada con la historia de las religiones, más aún, sometida y dominada por esta.

Por último, hay aún un tercer paso argumentativo, preparado asimismo desde el inicio: la constitución psíquica humana, nuestras estructuras de percepción, pensamiento y sensación son parte de la historia de la evolución. Existe, por lo tanto, una historia natural de la psique humana[17]. Con ello asume Drewermann, de un modo muy conciso, las tesis e hipótesis de la llamada teoría evolucionista del conocimiento de Konrad Lorenz y otros. Eso le lleva a pronunciarse contra una acentuación unilateral del lugar especial del ser humano en la naturaleza y contra un antropocentrismo unilateral, que olvida la relación del hombre con la naturaleza. Tan abstracta relación de la libertad conduce, según Drewermann, a una represión tanto de la naturaleza circundante como de la propia naturaleza del hombre, de su agresividad, de su sexualidad y, sobre todo, de las imágenes arquetípicas del inconsciente colectivo[18]. Así, nada tiene de sorprendente que Drewermann haga suyas las tesis del ala cosmovisionalmente determinada del movimiento ecologista, en especial la tesis de la unidad evolutiva del ser humano con la naturaleza que lo rodea[19]. Coherentemente, suscribe la exigencia de un nuevo pensamiento de la unidad, de una armonía con la naturaleza, con sus ritmos y ciclos[20], incluso de una nueva mística de la naturaleza[21].

Las acusaciones que Drewermann dirige contra el cristianismo en este contexto son tremendas. A su juicio, el cristianismo es el principal responsable de la letal fe moderna en el progreso y de la destrucción de la naturaleza. Ni siquiera san Francisco de Asís consigue salir –con esfuerzo y algunos rasguños– nada más que relativamente bien parado de estos indiscriminados y desmesurados ataques contra el cristianismo. El propio Kierkegaard recibe, junto con sus herederos, una severa bronca desde este punto de vista. Tales acusaciones son sencillamente demasiado indiscriminadas para resultar convincentes de verdad. El antropocentrismo teónomo de la Biblia, en el que el hombre se sabe responsable ante Dios y sus preceptos, es muy distinto del antropocentrismo autónomo de la Modernidad y de su fe en el progreso. Lo que Drewermann ofrece en lo que respecta a los llamados contextos de historia del espíritu e historia de la cultura es un

puñetazo en la cara a toda consideración histórica seria, desprejuiciada e interesada en los matices. Las constantes referencias al panfleto de Karlheinz Deschner sobre la historia de la Iglesia no hacen sino confirmar esta impresión.

Más grave todavía que este cuadro de historia del espíritu exento de matices es la constatación de que Drewermann, con su exagerada e indiferenciada crítica al antropocentrismo y su reivindicación de una nueva mística de la naturaleza, liquida en último término el enfoque personal del que había partido. Pues para la comprensión cristiana de la persona humana, que existe en espíritu y cuerpo, resulta esencial tener una relación responsable con la naturaleza tanto propia como ajena. Pero Drewermann hace valer el punto de vista de la teoría evolucionista del conocimiento, sin mencionar siquiera su honda problematicidad. Pues si se piensan estas tesis o hipótesis hasta el final, entonces llevan a una naturalización del ser humano y sus opiniones ético-religiosas, en Drewermann a una «psicologización» de la fe.

Está fuera de duda que los tres pasos argumentativos recién expuestos contienen verdaderas preguntas, que no deben obviarse. Asimismo está fuera de duda que es una tarea acuciante integrar estos distintos aspectos o lo que de legítimo haya en cada uno de ellos, tal como el propio Drewermann pretendía originariamente. Pero luego ha ido abandonando de forma cada vez más clara las diferenciaciones originarias. Y así, con la combinación más o menos extrínseca de estos distintos elementos, termina enredándose en contradicciones irresolubles.

Al principio ofrece Drewermann, siguiendo en gran medida a Kierkegaard, una interpretación existencial, más aún, personal de la fe cristiana. Pero precisamente esta interpretación personal debería ser abandonada, si quiere ser coherente, tras su cruzada contra todo antropocentrismo. La tesis, teológicamente inaceptable, de la necesaria suspensión teológica de lo ético[22] apunta en esta dirección. Con ella, la originaria interpretación existencial termina en una interpretación natural de la religión y del ser humano.

El quid de la cuestión se encuentra en el segundo paso argumentativo. Mientras que, según el punto de partida de Drewermann, la redención consiste en la fe y la confianza en el Dios uno y personal, su giro hacia los mitos le obliga a problematizar justo ese monoteísmo. Drewermann se percata perfectamente de que la hostilidad contra los mitos, por él tan denunciada y combatida, no puede achacársele solo al posterior cristianismo, sino que tiene sus raíces ya en la Biblia y, más en concreto, en la relación específicamente bíblica entre el Creador y la creación y en el monoteísmo, fundamental para la Escritura[23]. También sabe que la visión racional del mundo por él tan denostada tiene cabalmente aquí su fundamento profundo. Pues la mitología politeísta sostiene la existencia de una desgarradura última en el mundo y, por ende, su irracionalidad; una religión monoteísta puede y debe, en cambio, salvaguardar la unidad del contexto de sentido y, en consecuencia, defender también la racionalidad de lo real. Solo en el marco de la cosmovisión mítica es posible una comprensión trágica de la existencia y de Dios, que Drewermann trata de rehabilitar[24]. Pero Drewermann sigue afirmando la relevancia y verdad existencial del monoteísmo en el sentido de la fe en el

Dios personal. Ahora bien, ¿cómo quiere armonizar este monoteísmo personal con su empática atención a los mitos? ¿No se excluyen aquí ambos extremos mutuamente?

Estas contradicciones muestran que detrás de la extensa y elocuente obra tardía de Drewermann hay mayor fuerza sugestiva que argumentativa. Nos encontramos, en el fondo, ante un conglomerado de heterogéneos complejos de ideas intelectualmente no digerido[25]. Los problemas de ahí resultantes muestran, sin embargo, que lo que está en juego no son solo cuestiones teológicas de detalle relativamente secundarias ni sutilezas exegéticas y dogmáticas que puedan dejarse tranquilamente al juicio de los especialistas profesionales. Se trata de la opción fundamental del Antiguo y el Nuevo Testamento por el monoteísmo. Ahí radica no solo lo distintivamente cristiano, sino lo distintivamente bíblico. Con la fe en el Dios uno y personal están también en juego la dignidad personal del ser humano y su responsabilidad personal por la naturaleza. La pregunta, formulada al principio de estas reflexiones, de si el pecado debe interpretarse en sentido natural o personal reaparece ahora en un contexto más amplio.

III. La pregunta central: ¿quién es Jesucristo?

El carácter central y fundamental de la interpelación dirigida a la posición de Eugen Drewermann se pone claramente de manifiesto sobre todo cuando se pregunta por su comprensión de la revelación. Su respuesta reza: «La revelación de Dios no acontece mediante la comunicación de determinadas doctrinas, contenidos o hechos meramente externos; acontece tan solo a través de la experiencia de una aceptación sin reservas, incondicional y abarcadora, a través de lo que en la jerga de los teólogos se llama “gracia”»[26].

Esta tesis está en consonancia con la actual teología fundamental y dogmática, por cuanto la revelación no consiste en transmitir información meramente exterior, sino en una comunicación personal. Pero mientras que la teología entiende tal comunicación como libre y personal autotransmisión de Dios –que acontece de múltiples modos: también en sueños, visiones, etc., pero sobre todo en el medio de las palabras y los hechos y, de forma plena, en la persona y obra de Jesucristo–, Drewermann concibe la revelación exclusivamente como proyección onírica de verdades religiosas arquetípicas de la psique humana[27]. Quiere ver anclado el dogma cristiano en la psique misma de la persona[28]. Así, según él, la revelación no es tanto autorrevelación del misterio de Dios oculto para el hombre cuanto autorrevelación de la profundidad del alma humana. La revelación no es, pues, un suceso histórico libre e inderivable que le dice algo nuevo al hombre, sino una realidad ubicua.

Con otras palabras, Drewermann no distingue entre la religión como un fenómeno humano-universal y la revelación que acontece históricamente, tal como la atestiguan el Antiguo y el Nuevo Testamento. Para él, la religión es un elemento en la estructura de la conciencia; y la mitología, en consecuencia, psicología proyectada. De ahí que el punto de partida de la tradición religiosa no sea la palabra, sino el sueño; este es también el lugar de la revelación divina. Lo específico del cristianismo no consiste en una

revelación histórica nueva y especial, sino en el hecho de que da a los mitos una interpretación especial. El cristianismo implica «la enorme personalización de todos los gestos expresivos y símbolos»[29]. En este sentido, en la Biblia no tiene lugar una fusión panteísta de Dios y el ser humano, sino un diálogo entre el yo y el tú. No es la meditación sin palabras ni la deslimitación silenciosa ni el trascender todas las imágenes lo que constituye el camino de la experiencia bíblica de Dios, sino el diálogo de la oración, el comercio del amor[30]. Jesús corporeiza y vive en su persona y en su vida de la forma más pura toda la diversidad de imágenes mitológicas[31]. Así, el cristianismo aporta personalidad e individualidad a la síntesis con el material arquetípico de la psique[32].

Teológicamente, suena bien; solo que uno se pregunta cómo pueden conciliarse tales afirmaciones con las ya citadas veleidades panteístas de Drewermann. Además, uno se pregunta de nuevo si tal relación exclusivo-dialógica con Dios no desborda por principio el marco de la mitología.

Así pues, todo depende de cómo deba entenderse la síntesis de mito religioso-universal y relación específicamente cristiana con Dios que realiza Drewermann. Este, siguiendo a Jacob Burckhardt y Wilhelm Dilthey, responde con ayuda de la doctrina de la tipología, que sostiene que en una forma histórica especial y determinada acaece algo universal y permanentemente válido, siempre presente[33]. Lo permanentemente válido en lo singularmente histórico se funda, a juicio de Drewermann, en el hecho de que en los acontecimientos históricos se reflejan las imágenes arquetípicas de la psique. Siguiendo a Jung, Drewermann considera estas imágenes formas *a priori* de la intuición humana[34]. En ellas «reside lo unificador y vinculador entre las culturas y las religiones de todas las épocas y zonas»[35]. Con su ayuda, ciertos acontecimientos históricos se condensan en escenas arquetípicas; y a la inversa, la historia real suscita imágenes arquetípicas para su interpretación[36]. Solamente «la historia soñada, imaginada posibilita al lector posterior experimentar por sí mismo el acontecimiento de antaño, participando de él a través del sueño, el sentimiento, el sufrimiento, la esperanza»[37].

Con ello queda claro cómo debe entenderse el que Drewermann se atenga a la historicidad de la revelación, en especial del acontecimiento Cristo, y afirme a un tiempo que la revelación no aporta ningún contenido nuevo. Para él, la historicidad de la revelación no es expresión de la indeducible libertad con la que Dios abandona su ocultación para comunicársenos, lo que por necesidad tiene el carácter de lo nuevo y singular. Para Drewermann, la historia representa más bien la forma típica de algo humanamente universal y ubicuo. La revelación es una forma de religiosidad humano-universal.

En el marco de una concepción así, la función del revelador se transforma de raíz, al igual que la del sacerdote o pastor de almas. En adelante es la de un terapeuta. El terapeuta no enseña ni adoctrina; antes bien, crea un clima de confianza y constituye, por lo tanto, «la condición histórica de las imágenes sanadoras de una confianza maduradora, que se realiza en imágenes». Así, tampoco la revelación de Dios en Jesús de Nazaret «podrá entenderse sino en el sentido de que la persona de Jesús irradiaba tal bondad y

calidez que todas las imágenes de la salvación plantadas en el alma humana afloraban a causa de su cercanía, se unían con su figura y formaban un cuadro global, en cuyo reflejo toda persona podía reconocer la verdad de Cristo en tanto en cuanto ella misma se revelaba ahí»[38].

Lo que se apunta en las grandes obras de Drewermann se expresa con toda claridad en una publicación pensada para el gran público: «Bajo el título "Hijo de Dios" se retoma, desde el punto de vista de la psicología profunda, un símbolo arquetípico, cuya riqueza experiencial interior está vinculada de modo tal a la persona de Jesús que en él el contenido del arquetipo es puesto como real [*wirklich*] y efectivo [*wirksam*]». La esencia de Jesús es interpretada, por tanto, en el sentido de que «con su persona se funden inseparablemente todas las experiencias latentes en el alma de todo hombre»[39]. «Quien dice: "Creo en Jesucristo, el Hijo unigénito de Dios", confiesa en el fondo que en su vida ha vivido todas las experiencias con Cristo que un egipcio antiguo asociaba con la persona del faraón»[40].

A la vista de tales afirmaciones, que liquidan del todo la singularidad cualitativa de Jesucristo, es comprensible que la concepción drewermanniana sea tildada bastante a menudo de gnosticismo. Si se entiende por «gnosticismo» la doctrina de que el hombre es redimido por el conocimiento de su ser verdadero, este reproche resulta muy verosímil. Pues para Drewermann la fuente de la revelación divina es, en efecto, el inconsciente mismo. El reproche de gnosticismo y el de docetismo, a él asociado, cobra peso adicional por el hecho de que Drewermann, en reiteradas polémicas, se opone con vehemencia a la idea del nacimiento virginal de Jesús y a su comprensión biológica[41]. Pero ya el Nuevo Testamento acentúa justo la venida en carne de Jesucristo como lo distintivamente cristiano frente al incipiente gnosticismo (cf. 1 Jn 4,2; 2 Jn 7). Por lo demás, también aquí se enreda Drewermann en extrañas contradicciones. Mientras que en el tratamiento del chamanismo hace todo lo posible –y aun eso le parece poco– para encomiar su concepción holística de la salvación[42], en la doctrina de la virginidad defiende de manera bastante polémica una escisión entre el ser real y la mera relevancia teológica.

Sin duda, repartir antiguos capirotes de hereje siempre tiene algo de embarazoso; tales capirotes nunca encajan del todo, por supuesto. En el presente caso, esto vale por partida doble, puesto que el gnosticismo, históricamente considerado, es un fenómeno diverso y multiforme. Esto facilita a Drewermann el defenderse enérgicamente contra este reproche[43]. Señala que no niega la historicidad de Jesús ni la posibilidad de una relación personal con Dios. Con los mismos argumentos se defiende contra la teoría de la proyección de Ludwig Feuerbach, en la que su propia teoría parece asimismo desembocar[44]. Pero en otro lugar afirma, de modo sorprendentemente irreflexivo, que esta teoría tampoco le parece tan mal[45]. Pero ¿no quiere Feuerbach precisamente desenmascarar también como proyección la relación personal con Dios? ¿Se arredra Drewermann al final, pues, solo ante las consecuencias de su posición? ¿O es que sus distintas afirmaciones sencillamente no son conciliables entre sí?

Difícil responder a esta pregunta. A buen seguro, Drewermann, como todo autor,

tiene derecho, hasta que se demuestre rigurosamente lo contrario, a ser interpretado *in meliorem partem*. Sin embargo, es indudable que al lector de la obra de Drewermann le llega un intenso tufo a gnosticismo, lo cual debería dar qué pensar no solo al lector, sino también al autor. La mera reiteración de que él no dice ni pretende decir aquello que en último término implican sus aseveraciones no ayuda a avanzar. Ello debería estar implícito en las premisas mismas; y estas o bien tienden hacia el gnosticismo, o bien son profundamente contradictorias. Por lo que hace al contenido, se trata de la pregunta que todo lo decide: ¿es Jesús el Hijo de Dios? ¿O solo significa eso para nosotros, porque lo interpretamos así? Pero ¿puede Jesús significar realmente algo para nosotros si no lo es en realidad? Una vez más, aquí no se dirimen cuestiones de detalle y quisquillas en último término irrelevantes, sino la pregunta central de la fe cristiana: ¿Qué opináis de Jesucristo? ¿*Es* el Hijo de Dios? ¿Es el Hijo único de Dios, el mediador único, con el que no cabe equiparar al faraón?

IV. Extralimitaciones metodológicas

Con las preguntas planteadas en último lugar hemos desbordado ya el ámbito de la interpretación del cristianismo desde la psicología profunda. En efecto, esta nunca puede tener por objeto la realidad en sí, sino nuestras ideas psicológicas de la realidad. El psicólogo debe limitarse, en el marco de su método, a la observación e interpretación de fenómenos psíquicos; no puede hacer afirmaciones ontológicas[46]. Para él, una idea es verdadera en la medida en que exista psíquicamente; sobre su realidad extra-psíquica no puede decir nada con métodos psicológicos. En este sentido, una interpretación de la fe desde la psicología profunda no puede tener de antemano más objeto que su relevancia para nosotros.

Drewermann reflexiona expresamente sobre la necesidad de complementar la psicología profunda. Por mucho que la teología, a su juicio, esté obligada a referirse a la psicología profunda para no acabar convertida en una construcción de conceptos rígidos como hierro forjado, el psicoanálisis sin la teología no deja de ser una ciencia cautiva; permanece encerrada en su propia cárcel[47]. La psicología profunda debe aprender de la teología que «la prisión de la vida humana solo se abre si el temor humano interiorizado o suscitado desde fuera es superado mediante un anclaje más profundo de la existencia humana en lo absoluto». Solamente la fe permite percatarse de la prioridad del poder ser [*Seindürfen*, en el sentido de que se nos permite ser] sobre el deber ser [*Seinmüssen*]. Así, a Drewermann le interesa tanto «poner fin a una doctrina de Dios que se ha olvidado del alma» como a «una psicología que se ha olvidado de Dios»[48]. El ateísmo metodológico y con frecuencia también teórico de la psicología actual corre peligro de causar más neurosis de las que cura[49]. Por consiguiente, Drewermann en modo alguno quiere entender la psicología profunda como una suerte de panacea[50] ni como una ciencia universal ni como un sucedáneo de la religión[51]; no es una frase mágica que permite acceder a la cueva del tesoro, como el «¡Ábrete, Sésamo!» de Alí Babá[52].

La única pregunta es si toda la lógica y la dinámica de la argumentación de

Drewermann no se mueven en realidad en otra dirección y restan toda efectividad a lo que asegura *a posteriori*. Sea como fuere, en las presentaciones concretas Drewermann apenas hace justicia a sus juicios más atinados. Antes bien, en ellas se interpretan textos y fenómenos desde el punto de vista de la psicología profunda sin freno y con total desinhibición, en detrimento de la teología. La teología reciente está, de todos modos, casi ausente de las referencias bibliográficas de Drewermann, por lo demás muy completas; prácticamente ni la considera. Así, la requerida mediación entre psicología profunda y teología acontece en Drewermann unilateralmente desde la primera. La teología ni siquiera toma la palabra para manifestar su preocupación propia. Quizá por ello, entre otras razones, resultan tan insoportablemente monómanos sus tochos. Es evidente que no se desean réplica ni objeciones críticas.

Por otra parte, Drewermann debe concebir muy ampliamente las posibilidades de la psicología profunda. Con los métodos de esta quiere afirmar «que Dios no puede ser entendido como parte de la totalidad de la psique humana y que es absolutamente necesario creer que más allá del mar de lo inconsciente hay otra orilla en la que Dios nos espera»[53]. La pregunta es si con ello se enuncia una necesidad psicológica o una realidad transpsíquica. A juicio de Drewermann, evidentemente esto último. Pero ¿no se rebasan con ello las posibilidades metodológicas de la psicología profunda?

Drewermann compara la psicología profunda con una balsa que ayuda a cruzar un río. Llegados a la otra orilla, uno ya no necesita esa balsa y puede dejarla atrás, es decir, puede olvidarse de la hermenéutica desde la óptica de la psicología profunda[54]. En mi opinión, con ello se dice demasiado y, a la vez, demasiado poco. Demasiado, porque no se ve cómo la psicología puede mostrar algo más que la necesidad y el anhelo de la otra orilla, la orientación hacia ella; entrar en la tierra prometida no le es posible en cuanto psicología profunda. La barca tiene que venir a nosotros desde la otra orilla, para recogernos y llevarnos a ella. ¡Justo eso: llevarnos! A este respecto dice la comparación demasiado poco. En efecto, el creyente no se sacude su constitución psíquica de la misma manera en que uno abandona la barca una vez que ha cruzado el río. La revelación se expresa en el medio de lo humano. Hace suyas las imágenes y los sueños del *anima naturaliter christiana* (Tertuliano) y se sirve de ellas. Solo así puede convertirse en una experiencia que afecte a la existencia humana en su profundidad, transformándola. Si la teología quiere llegar de verdad al hombre en su hondón, precisa no solo provisional, sino permanentemente de la hermenéutica realizada desde la psicología profunda. Haber mostrado esto es un logro que no se le puede negar a Drewermann. Sin embargo, su limitación es no haber reflexionado en su obra tardía, al mismo tiempo y con la misma intensidad, sobre los límites de su hermenéutica psicológico-profunda.

Así, en la obra de Drewermann no se ha alcanzado hasta ahora una adecuada conjugación de psicología profunda y teología. Ello únicamente podría lograrse si las afirmaciones teológicas no aparecieran solo en su reducción psicológico-profunda, sino que cobraran expresión en sí mismas, o sea, si Drewermann hiciera valer de forma más decidida y desprejuiciada el órgano diacrítico de conocimiento de la teología[55]. Por

eso no basta con criticar las deficientes, pero también desde hace largo tiempo superadas estribaciones neoescolásticas de una estéril teología de escuela; habría que introducir en el debate la rica tradición de la teología espiritual de los padres de la Iglesia, la mística y los grandes escolásticos, así como los ensayos de renovación creadora de esa teología llevados a cabo por Henri de Lubac, Romano Guardini, Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar, por mencionar nada más que unos cuantos nombres importantes. Mientras eso no ocurra, Drewermann no solo se facilitará en exceso su análisis, sino que su método no podrá por menos de parecer, desde el punto de vista de la teología, ingenuo y acrítico.

La pregunta fundamental de una mediación crítica entre teología y psicología profunda reza: ¿basta el modelo y paradigma psicoterapéutico para una comprensión adecuada de la revelación y la redención? En el proceso de revelación, ¿se trata solamente de crear una serie de condiciones y un clima en el que puedan devenir efectivas las fuerzas autocurativas del alma? ¿O se trata más bien de un inderivable acontecimiento de libertad «desde la otra orilla»? Esto es, ¿no se trata más bien de un perdón y una recreación reales, que se expresan en el medio del alma humana y sus arquetipos, pero que también se sirven de estos de un modo crítico y creador, incluso recreador? La historicidad, un elemento esencial para la revelación tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, es la plasmación de que el cristianismo representa el mensaje de la gracia libre. Como don de la gracia libre e indebida, la revelación bíblica reclama al ser humano en su libertad y le exige responsabilidad. A la libertad le es inherente la dimensión de lo nuevo e inderivable. Por eso, la redención es más que *restitutio in integrum* y retorno al paraíso[56]. No lleva de regreso a la existencia onírica en el seno materno; antes al contrario, se trata de un nuevo nacimiento que conduce a la mayoría de edad cristiana y a la adultez filial. El modelo psicoterapéutico se queda corto al respecto.

Es posible que Drewermann tenga algo de razón histórica cuando reprocha al cristianismo haber acentuado a menudo unilateralmente el intelecto, minusvalorando, es más, reprimiendo las fuerzas naturales y emocionales. Hay que preguntar, sin embargo, si no naturaliza él unilateralmente tanto al ser humano como la revelación, ignorando la libertad con la que el hombre puede comportarse responsablemente con la naturaleza, pero también la libertad de la que brota la revelación cristiana y que a su vez nos es donada por esta. Mientras ello sea así, los efectos de la imponente obra de Drewermann pesarán más que sus intenciones –buenas y objetivamente bastante bien fundadas– y llevarán a una psicologización y, en último término, a una naturalización de la fe, que no hace justicia a la personalidad de Dios ni a la del ser humano. Es una pena, pues con ello se priva a un proyecto positivo, perseguido con asombrosa dedicación y enorme erudición, del éxito que merece y que uno le desearía: una predicación colmada de experiencia y una teología que afecte, conmueva y transforme a la persona en el hondón de su alma. Sin embargo, el camino del cristianismo hacia el tercer milenio no puede ser un psico-mito posmoderno.

[1] Cf. S. FREUD, «Die Zukunft einer Illusion», en Íd., *Gesammelte Werke*, vol. 14, Frankfurt a.M. 1948, 367 [trad. esp.: *El porvenir de una ilusión*, Taurus, Madrid 2012].

[2] Cf. E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen*, vol. 1: *Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht* (PaThSt 4), Paderborn 1987^{6}, XXXVss.

[3] Cf. C. G. JUNG, *Psychologie und Religion*, Olten 1971, 19ss [trad. esp.: *Psicología y religión*, Paidós, Barcelona 2011].

[4] Por lo que respecta a la situación concreta del catolicismo alemán, cf. E. DREWERMANN, *Psychoanalyse und Moraltheologie*, vol. 3: *An den Grenzen des Lebens*, Mainz 1984, 237-250 [trad. esp.: *Psicoanálisis y teología moral*, vol. 3, DDB, Bilbao 1997].

[5] Programáticamente anunciado en ÍD., *Tiefenpsychologie und Exegese*, vol. 2: *Die Wahrheit der Werke und der Worte*, Olten 1987^{3}, 763.

[6] Cf. ÍD., *Psychoanalyse und Moraltheologie*, vol. 1: *Angst und Schuld*, Mainz 1982, 129 [trad. esp.: *Psicoanálisis y teología moral*, vol. 1, DDB, Bilbao 1996].

[7] ÍD., *Strukturen des Bösen* I (cf. *supra*, nota 2), 357s.

[8] Cf. espec. ÍD., *Strukturen des Bösen*, vol. 3: *Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht* (PaThSt 6), Paderborn 1982^{3}, 540-562; una síntesis puede consultarse en ÍD., «Sünde/Schuld», en NHThG IV, 148-155 [trad. esp.: «Pecado/culpa», en DCT II].

[9] ÍD., *Tiefenpsychologie und Exegese* II (cf. *supra*, nota 5), 758.

[10] Así lo señalan, desde un punto de vista exegético, G. LOHFINK y R. PESCH, *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann* (SBS 129), Stuttgart 1987, 36.

[11] Así también E. DREWERMANN, *Psychoanalyse und Moraltheologie* I (cf. *supra*, nota 6), 17, 53, 115ss, 122 y *passim*.

[12] Cf. ÍD., *Strukturen des Bösen* III (cf. *supra*, nota 8), 514-540; ÍD., *Psychoanalyse und Moraltheologie* I (cf. *supra*, nota 6), 59s y 171ss; ÍD., *Der Krieg und das Christentum*, Regensburg 1982^{2}, 277ss, 359ss y *passim*.

[13] Cf. ÍD., *Tiefenpsychologie und Exegese*, vol. 1: *Wahrheit und Formen*, Olten 1984, 170; *ibid.*, vol. 2 (cf. *supra*, nota 5), 38ss.

[14] Cf. ÍD., *Strukturen des Bösen* III (cf. *supra*, nota 8), 514ss.

[15] Cf. ÍD., *Tiefenpsychologie und Exegese* II (cf. *supra*, nota 5), 786.

[16] Cf. ÍD., «Religionsgeschichtliche und Tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre», en W. Breuning (ed.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie* (QD 101), Freiburg i.Br. 1984, 142; cf. ÍD., *Tiefenpsychologie und Exegese* II (cf. *supra*, nota 5), 540.

[17] Cf. ÍD., *Strukturen des Bösen* III (cf. *supra*, nota 8), 559ss; ÍD., *Tiefenpsychologie und Exegese* I (cf. *supra*, nota 13), 139; *ibid.*, II (cf. *supra*, nota 5), 15; ÍD., *Der Krieg und das Christentum* (cf. *supra*, nota 12), 196s.

[18] Cf. *ibid.*, 195ss.

[19] Cf. ÍD., *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg 1981^{4}, 136.

[20] Cf. *ibid.*, 105ss.

[21] Cf. ÍD., *Psychoanalyse und Moraltheologie* III (cf. *supra*, nota 4), 249.

[22] Cf. ÍD., *Psychoanalyse und Moraltheologie* I (cf. *supra*, nota 6), 95ss.

[23] Cf. ÍD., *Tiefenpsychologie und Exegese* I (cf. *supra*, nota 13), 30, 64, 138, 156s y 772.

[24] Cf. ÍD., *Psychoanalyse und Moraltheologie* I (cf. *supra*, nota 6), 19-78.

[25] La falta de equilibrio e inconstancia de la argumentación la señala también L. WACHINGER, «Exegese, Glaube, Tiefenpsychologie. Zu Eugen Drewermanns "Tiefenpsychologie und Exegese"»: StdZ 112 (1987), 701-712.

[26] Cf. E. DREWERMANN, *Psychoanalyse und Moraltheologie* I (cf. *supra*, nota 6), 11.

[27] Cf. ÍD., *Tiefenpsychologie und Exegese* I (cf. *supra*, nota 13), 17, 20, 99, 109, 116ss, 138 y 170; *ibid*., II (cf. *supra*, nota 5), 38ss y *passim*.

[28] Cf. ÍD., *Psychoanalyse und Moraltheologie* III (cf. *supra*, nota 4), 249.

[29] ÍD., *Tiefenpsychologie und Exegese* II (cf. *supra*, nota 5), 139.

[30] Cf. *ibid*., 345, 359, 769 y 782.

[31] Cf. *ibid*., 139.

[32] Cf. *ibid*., 777.

[33] Cf. ÍD., *Tiefenpsychologie und Exegese* I (cf. *supra*, nota 13), 54ss; *ibid*. II (cf. *supra*, nota 5), 700ss.

[34] Cf. *ibid*., I (cf. *supra*, nota 13), 66ss.

[35] *Ibid*., 71.

[36] Cf. *ibid*., 301.

[37] *Ibid*., 26.

[38] ÍD., *Tiefenpsychologie und Exegese* II (cf. *supra*, nota 5), 768s.

[39] ÍD., *Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium*, Freiburg i.Br. 1986, 42 [trad. esp.: *Tu nombre es como el sabor de la vida*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 1985].

[40] *Ibid*., 60.

[41] Cf. ÍD., *Tiefenpsychologie und Exegese* I (cf. *supra*, nota 13), 393ss y 503ss; ÍD., *Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens* (cf. *supra*, nota 39), 53ss.

[42] Cf. *ibid*. II (cf. *supra*, nota 5), 74ss, espec. 114ss

[43] Cf. *ibid*. I (cf. *supra*, nota 13), 298; *ibid*. II (cf. *supra*, nota 5), 769s y *passim*.

[44] Cf. *ibid*., 782.

[45] Cf. ÍD., *Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens* (cf. *supra*, nota 39), 123.

[46] Cf. ÍD., *Tiefenpsychologie und Exegese* II (cf. *supra*, nota 5), 762.

[47] Cf. ÍD., *Psychoanalyse und Moraltheologie* III (cf. *supra*, nota 4), 10.

[48] *Ibid*., 12.

[49] Cf. ÍD., *Tiefenpsychologie und Exegese* II (cf. *supra*, nota 5), 762.

[50] Cf. *ibid*., 760.

[51] Cf. *ibid*., 789.

[52] Cf. *ibid*., 34.

[53] Cf. *ibid*., 769; véase ÍD., *Strukturen des Bösen*, vol. 2: *Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht* (PathSt 5), Paderborn 1983[4], 124ss; *ibid*. III (cf. *supra*, nota 8), 148ss.

[54] Cf. ÍD., *Tiefenpsychologie und Exegese* II (cf. *supra*, nota 5), 789s.

[55] Cf. *ibid*., 769.

[56] Cf. ÍD., *Psychoanalyse und Moraltheologie* III (cf. *supra*, nota 4), 27ss.

35

Jesucristo, la luz del mundo

La cristología sapiencial como clave interpretativa de la sabiduría mundana

El tema –largo tiempo desatendido– de la relación entre creación y cristología, que tanto preocupa al teólogo, obispo y cardenal Christoph Schönborn, puede abordarse desde distintos puntos de vista. Para la mayoría de nuestros contemporáneos, el primer plano del interés podría ocuparlo ahí el problema científico-natural de la relación entre creación y evolución. Desde esta perspectiva, Pierre Teilhard de Chardin propuso en la década de 1950 un intento de síntesis. Las ideas del jesuita francés fueron objeto de viva controversia; pero, a pesar de todas las reservas que puedan albergarse en los detalles, propiciaron un importante avance, puesto que Teilhard logró mostrar que la teoría de la evolución y la fe en la creación no necesariamente han de contradecirse, siempre que se tenga en cuenta que unas afirmaciones y otras transcurren en planos muy diferentes.

Intrateológicamente, la relación entre creación y cristología puede determinarse tanto partiendo de la doctrina de la creación y mostrando que la creación está orientada a la nueva creación en Jesucristo como partiendo de la cristología y mostrando que esta debe ser pensada en un marco universal, el de la creación de la realidad toda en Cristo y para Cristo. Ambos enfoques son legítimos y se complementan. Pero también se puede tratar de determinar la relación entre creación y cristología –incluida la eclesiología– desde un punto de vista común a ambas que las unifica, a saber, la sabiduría bíblica. Como se mostrará, este intento no tiene interés solo teórico, sino asimismo pastoral, en especial kerigmático[1].

Tal tentativa presupone una reflexión bíblica sobre la doctrina sapiencial, así como sus grandes repercusiones en la teología patrística. Y es que la teología de marcada orientación histórico-salvífica en la estela del Concilio Vaticano II desatendió durante largo tiempo no solo la doctrina de la creación, sino también la doctrina bíblica de la sabiduría. Durante largo tiempo se consideró que la doctrina sapiencial era solo un género literario relativamente tardío en el Antiguo Testamento. Por eso, en comparación con los libros históricos y proféticos, pasó a un segundo plano. Fue sobre todo Gerhard von Rad quien volvió a llamar la atención sobre ella, y fue sobre todo Hartmut Gese quien puso de relieve su relevancia para la cristología[2].

La tradición sapiencial bíblica, como sabiduría existencial práctica, pero también entendida más especulativamente, está influida por la tradición sapiencial del Antiguo Oriente, sobre todo por la egipcia; sin embargo, en virtud de una diferente concepción de Dios, es asimismo distinta de ella. Atraviesa todo el Antiguo Testamento y también el Nuevo. Por ejemplo, ya en el primer relato de la creación, el sacerdotal, se encuentran afirmaciones sapienciales sobre el orden en la creación. El José egipcio (cf. Gn 41,39), Moisés (cf. Ex 2,10; Hch 7,22) y, en especial, Salomón (cf. 1 Re 5,9-14; 10,6s.23s) son presentados como favorecidos con el don de la sabiduría divina. La tradición sapiencial se encuentra también en los Salmos (cf. Sal 51,8; 111,10). Los profetas critican a los consejeros que todo lo juzgan según la sabiduría humana, con lo que convierten en mentira la ley de Yahvé (cf. Jr 8,8; véase también Is 5,21; 29,14). La sabiduría le es prometida sobre todo al Mesías esperado (cf. Is 11,2) y luego en el Nuevo Testamento le es atribuida a Jesús por la multitud que se admira de sus palabras y hechos (cf. Mc 6,2). Jesús asegura de sí mismo: «Aquí hay alguien mayor que Salomón» (Mt 12,42).

Que la sabiduría es determinante para la doctrina de la creación se puede mostrar con facilidad a partir de la literatura sapiencial veterotestamentaria. Según la Biblia, Dios ha ordenado todo maravillosamente según su sabiduría. En los libros tardíos del Antiguo Testamento, la sabiduría está, por así decir, junto a Dios como una suerte de hipóstasis (cf. Prov 8,22-31; Eclo 24,3-12). Los padres de la Iglesia desarrollaron estas especulaciones sapienciales con ayuda de la doctrina estoica del Logos y vieron en la comprensión cuasihipostática de la sabiduría ya pronto una especie de presentimiento del Logos eterno que al llegar la plenitud del tiempo se encarnó en Jesucristo. La especulación sapiencial fue uno de los factores determinantes en el desarrollo de la doctrina de la Trinidad[3].

La relación entre doctrina de la creación y cristología desde la perspectiva de la doctrina sapiencial es, sin embargo, considerablemente más profunda. El texto clave, sobre el que llamó la atención sobre todo Hartmut Gese, se encuentra en Eclo 24. Allí, el Predicador expone con insistencia que la sabiduría busca morada en el mundo y no encuentra ninguna. Los seres humanos han confundido la sabiduría divina con su propia sabiduría. Querían discernir por sí mismos qué es bueno y qué malo (cf. Gn 3,5s). Así, reemplazaron la sabiduría de Dios por la suya propia y cayeron en la perdición. Con ello, la sabiduría divina quedó, por así decir, sin sitio ni hogar en el mundo. Solo en Jacob, en Israel, en el monte Sion, en Jerusalén encontró al final una morada y un lugar de descanso (cf. Eclo 24,8-11). Pues el libro de la alianza, la ley de Moisés, está lleno de sabiduría, rebosa inteligencia y ofrece enseñanza (cf. Eclo 24,23-27). En la ley cobra validez la sabiduría de Dios oculta en la creación. Por eso no representa carga alguna para Israel, sino que es una lámpara para los pasos que se dan por el camino de la vida (cf. Sal 119,105).

El Eclesiástico, el libro de Jesús ben Sirá, arroja luz sobre el Prólogo del Evangelio de Juan. El término *lógos*, determinante en este último, puede entenderse con facilidad en el sentido de la sabiduría veterotestamentaria. Al igual que, según la literatura sapiencial, Dios lo creó todo conforme a la sabiduría entendida de manera

cuasihipostática, así también, según el Prólogo de Juan, todo ha sido creado en el Logos eterno. En él estaba la vida y la luz del ser humano. La luz brilló en las tinieblas, pero estas no la comprendieron (cf. Jn 1,3-5). En Jesucristo, en quien el Logos eterno se hizo hombre al llegar la plenitud de los tiempos, el Logos ha tomado morada definitivamente (cf. v. 14). El Evangelio de Juan mismo establece el paralelismo con la ley mosaica: «Pues la ley se promulgó por medio de Moisés, la lealtad y la fidelidad se realizaron por medio de Jesucristo» (v. 17).

Así, en Jesucristo la luz que ilumina a todos los hombres que vienen al mundo, incluso si la rechazan, ha entrado en el mundo de manera nueva y definitiva. Él es la luz del mundo. Quien lo sigue no camina en tinieblas, sino que tiene la luz del mundo y de la vida (cf. Jn 8,12). Desde Jesucristo pueden entenderse, pues, el mundo y la vida de forma nueva. A la luz de la cristología es posible descifrar la creación. Jesucristo es la clave de interpretación de toda realidad.

Esta idea se encuentra también en Pablo, agudizada desde el punto de vista de la teología de la cruz[4]. Según Pablo, la sabiduría divina se ha manifestado de forma paradójica en el *lógos* de la cruz, que es necedad para el mundo (cf. 1 Cor 1,24.30). La sabiduría, que ordena la creación entera y le confiere sentido, pero que el mundo ha cohibido (cf. Rom 1,18), se ha manifestado definitivamente de un modo paradójico a través de la cruz de Jesucristo. La cruz constituye, por consiguiente, una ayuda para leer la realidad de la creación.

Pablo y los escritos deuteropaulinos extienden esta idea a la Iglesia. La Iglesia, que anuncia el *lógos* de la cruz, anuncia la sabiduría revelada en la cruz (cf. 1 Cor 2,6-9). La sabiduría manifestada en Jesucristo es la sabiduría verdadera, que el Apóstol contrapone a la sabiduría mundana que se cierra a la sabiduría divina. A través de la Iglesia, el mundo entero debe recibir noticia de «la multiforme sabiduría de Dios» (Ef 3,10) manifestada en Jesucristo[5]. A través de ella, seremos colmados de sabiduría y prudencia (cf. Ef 1,8; Col 1,9). En la medida en que desvela la sabiduría de Dios, la Iglesia desvela al mismo tiempo la verdadera sabiduría del mundo. Mediante su mensaje sobre Jesucristo debe arrojar luz sobre la oscuridad del mundo.

En la misma dirección apunta la idea de la Iglesia como templo y casa de Dios. Pues, según la teología sapiencial, la sabiduría se ha edificado una casa (cf. Prov 9,1). Esta afirmación remite a la teología del templo, que, según la concepción judía, fue construido según medidas cósmicas y como centro del cosmos. El Nuevo Testamento asume esta teología del templo y caracteriza a la Iglesia como templo y casa de Dios, edificado con piedras vivas (cf. 1 Cor 3,16s; 2 Cor 6,16; Ef 2,19-22; 1 Pe 2,5). Así, la caracterización de la Iglesia como templo y casa de Dios subraya una vez más la dimensión cósmica e histórico-universal de la Iglesia[6]. Esta idea volvemos a encontrarla en el Nuevo Testamento bajo otra forma en la afirmación de que en la Iglesia y en su predicación cobra voz el eterno misterio salvífico de Dios (cf. Rom 16,25; 1 Cor 1,9; Ef 1,9s; 3,9s; Col 1,26s; 4,3; y *passim*).

Los padres de la Iglesia hicieron suya esta visión. No ven a la Iglesia solo histórico-salvíficamente y en una perspectiva escatológica, sino ya protológicamente, como

fundada en la creación y, por tanto, en una perspectiva universal. Según algunos padres de la Iglesia, la Iglesia fue establecida ya antes de la creación[7]. Según Atanasio, todos los seres humanos forman, en virtud de la encarnación del Logos en Jesús, un único cuerpo en Cristo (*sýssōmoi*)[8]. Tomás de Aquino asumió esta idea y formuló la audaz tesis de que Jesucristo no es solo cabeza de la Iglesia, sino cabeza de toda la humanidad[9].

Esta visión histórico-universal de la Iglesia es relevante para el problema de la salvación de los no cristianos. Desde que nuestro ángulo visual se ha ampliado bastante más allá del ámbito occidental, se plantea la pregunta por la salvación de las numerosas generaciones que han vivido tanto antes como después de Jesucristo sin que nunca se les haya anunciado el Evangelio. La eclesiología sapiencial universal posibilita una respuesta. Ya los apologetas protocristianos afirmaron: el Logos habita en el interior de toda persona[10]; está en Sócrates, al igual que en los bárbaros[11]. Puesto que este Logos que habita en todos se ha manifestado en su plenitud en Jesucristo, todos los que viven según el Logos son, en realidad, cristianos[12].

El Vaticano II dio expresión en numerosos pasajes a esta visión universalista de la cristología. Parte de que todo ha sido creado en y para Cristo, de que este es la cabeza de su cuerpo, la Iglesia, y tiene prelación en todo, de que en él todo ha sido reconciliado (cf. Col 1,15-20; también 1 Cor 8,6; Jn 1,3-5; Heb 1,34). De ahí que, para el Concilio, Jesucristo sea el maestro, la clave, el centro y la meta de la entera historia de la humanidad[13]. Por esta razón pudo afirmar el Vaticano II que también aquellos que, sin culpa por su parte, desconocen el mensaje de Jesucristo, pero cumplen la voluntad divina, tal como en su situación son capaces de reconocerla en conciencia a partir de la creación objetivamente ordenada a Cristo, pueden alcanzar la salvación con la ayuda de la gracia[14].

Esta afirmación no debe ser una excusa para renunciar a la misión, a través de la cual los no cristianos llegan al conocimiento explícito de Jesucristo. Tampoco implica que exista un camino de salvación junto a –o fuera de– Cristo y al margen de la Iglesia. No deroga el axioma *Extra ecclesiam nulla salus*, o sea, «Fuera de la Iglesia no hay salvación»[15]; pero sí que le quita su sentido restrictivo centrado en las delimitaciones institucionales. Ve a los paganos píos en su ordenación objetiva a Jesucristo y en una relación potencial con la Iglesia. En este sentido, ya la Biblia conoce paganos píos; piénsese, por ejemplo, en Noé, Melquisedec, Henoc y Job. Y Agustín se atreve a hablar de la *ecclesia ab Abel*[16].

Si se intenta entender así, partiendo de la comprensión bíblica de la sabiduría, la relación intrínseca entre la doctrina de la creación y la cristología, se proyecta una nueva luz sobre la misión anunciadora de la Iglesia. A menudo se lamenta que la predicación eclesial pasa de largo ante la vida, no sale a buscar a los seres humanos ni les interpela. De hecho, eso es lo que ocurre con frecuencia. De lo dicho no deriva ninguna receta de cómo se podría hacer mejor. Pero sí que se sigue que la predicación no es una ideología encasquetada a los seres humanos y sus experiencias mundanas ni una doctrina abstracta ni una moral ajena por entero a la vida. La tarea de la predicación eclesial consiste más

bien en arrojar luz sobre las tinieblas del mundo y de la vida, en interpretar experiencias vitales y desentrañar su sentido verdadero desde el núcleo de la fe cristiana, o sea, desde Jesucristo, su encarnación, su cruz y su resurrección. Por tanto, la Palabra de Dios no le viene al ser humano desde fuera como algo extraño; no les es encasquetada sin más a las personas y las cosas. Viene «a su propiedad», ella es la luz que desde siempre ilumina a todo hombre; es luz y vida al mismo tiempo. Esto es un servicio pastoral a la vida y un servicio para que los hombres tengan vida y la tengan en abundancia (cf. Jn 10,10). Así entendido, el Evangelio es un mensaje de alegría que hace la vida luminosa y gozosa.

Esta tarea no se debe entender de manera ingenuamente optimista. La Sagrada Escritura sabe que con bastante frecuencia esta luz no es acogida, sino reprimida por el ser humano. La confrontación entre la luz y las tinieblas, entre la verdad y la mentira atraviesa la historia entera, incluido nuestro presente. También hoy es Jesucristo a menudo piedra de escándalo, que hace tropezar y caer a muchos (cf. Hch 4,11; 1 Pe 2,7s). Por eso no debemos desconcertarnos si tropezamos con resistencia, a menudo con resistencia tenaz y brutal. La predicación no debe tener miedo a la confrontación que atraviesa la entera historia de la humanidad. Cabalmente así cabe romper el hechizo de los prejuicios arraigados y la obcecación ideológica y anunciar un mensaje en verdad liberador. Cabalmente así puede el mensaje de Jesucristo revelar de modo nuevo el hombre al propio hombre y ser para él luz en el camino de la vida.

El Nuevo Testamento y la tradición eclesial nos presentan en María, que escuchó sin reservas la palabra de Dios, el prototipo del ser humano restablecido y renovado en el sentido de la sabiduría originaria de Dios[17]. María es imagen y signo de la fidelidad de Dios al mundo. En ella resplandecen el brillo y la belleza tanto de la creación originaria como de la nueva creación. María es, como si dijéramos, el lucero del alba de la nueva creación, que en la noche del mundo nos muestra el nuevo amanecer y hace fulgurar para nosotros toda la belleza de la sabiduría manifestada en Jesucristo. En ella se prefigura de la forma más perfecta la Iglesia como templo de la sabiduría; ella acogió sin reservas la sabiduría de Dios en su corazón y la llevó en su cuerpo y en su seno. Así, la liturgia puede referir a María los textos que hablan de la sabiduría anterior al mundo (cf. Prov 8,22-36; Eclo 24,3-22) y caracterizar a María como sede de la sabiduría (*sedes sapientiae*, en las letanías lauretanas).

Como tal, María es prototipo, patrona e intercesora de una nueva evangelización. Esta debe hacer valer de nuevo, frente a una sabiduría humana descarrilada, la sabiduría de Dios como la luz del mundo y de la vida. *Cum grano salis*, o sea, con las debidas reservas cabe afirmar que los mensajeros del Evangelio no son oscurantistas; aportan a la confrontación con la sabiduría mundana olvidadiza de Dios la verdadera ilustración.

---

[1] En lo que sigue me apoyo en otras publicaciones mías anteriores: W. KASPER, «La presencia de Dios en Jesucristo: Reflexiones preliminares sobre una cristología sapiencial», incluido en el presente volumen, 325-347; ÍD., «La Iglesia de Jesucristo: En camino hacia una eclesiología de comunión», en Íd., *La Iglesia de Jesucristo* (OCWK 11), 15-113, aquí 49-53. En este contexto no es posible una confrontación crítico-constructiva con la sofiología rusa (V. Soloviev y S. Bulgakov, entre otros), a la que entre nosotros se le

presta, desgraciadamente, escasa atención. Tal confrontación podría mostrar qué gran potencial para el encuentro con la filosofía moderna alberga este punto de partida.

[2] Cf. G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970 [trad. esp.: *La sabiduría en Israel*, Fax, Madrid 1973]; H. GESE, «Natus ex virgine», en Íd., *Vom Sinai zum Zion*, München 1974, 130-146; ÍD., «Der Johannesprolog», en Íd., *Zur biblischen Theologie*, München 1977, 152-201. Véase además M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973, 291-318.

[3] Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (OCWK 4), Sal Terrae, Santander 2013, 273s, 283s, 290-294 y 377.

[4] Cf. U. WILCKENS, *Weisheit und Torheit. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 1 und 2*, Tübingen 1959.

[5] Para el trasfondo judeocristiano, cf. F. MANNS, *Le Judéo-Christianisme. Mémoire ou Prophétie?*, Paris 2000, 225-236.

[6] Cf. Y. CONGAR, *Das Mysterium des Tempels*, Salzburg 1960 [trad. esp. del orig. francés: *El misterio del templo*, Estela, Barcelona 1967[2]].

[7] Cf. 2 Clem. 14,1; HERMAS, *Vis*. 2, 4, 1; EPIFANIO DE SALAMINA, *Adv. haer*. I, 1, 5; CIPRIANO DE CARTAGO, *Unit. eccl*. 7; AGUSTÍN DE HIPONA, *Retr*. 1, 12, 13.

[8] Cf. ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Apol. sec*. I, 42; II, 61; 74.

[9] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th*. III q. 8 a. 3. Al respecto, cf. M. SECKLER, «Das Haupt aller Menschen», en Íd., *Die schiefen Wände des Lehrhauses*, Freiburg i.Br. 1988, 26-39. Para la preparación de la idea en los padres de la Iglesia, cf. H. DE LUBAC, *Glauben aus der Liebe* (*Catholicisme*), Einsiedeln 1970, 34-36 [trad. esp. del orig. francés: *Catolicismo: Aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988[2]].

[10] Cf. JUSTINO MÁRTIR, *2 Apol*. 10.

[11] Cf. ÍD., *1 Apol*. 5.

[12] Cf. *ibid*., 46.

[13] Cf. GS 10, 22, 45 y *passim*.

[14] Cf. LG 16.

[15] Cf. DH 802, 875 y 1381.

[16] Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Serm*. 341, 9, 11; ÍD., *Enarr. in Ps*. 90, 1; al respecto, cf. Y. CONGAR, «Ecclesia ab Abel», en M. Reding (ed.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (FS K. Adam), Düsseldorf 1952, 79-108.

[17] Cf. W. KASPER, «La Iglesia de Jesucristo: en camino hacia una eclesiología de comunión» (cf. *supra*, nota 1), 78-80.

Fuentes

I. Planteamientos para una cristología renovada

1. «Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings».

   En: EvTh 33 (1973), 366-384; ital.: «Crisi e nuovo inizio della cristologia nel pensiero di Schelling», en: W. Kasper, J. Moltmann, H.-G. Geyer y H. Küng (eds.), *Sulla teologia della croce* (gdt 82), Brescia 1974, 55-83.

2. «Die Sache Jesu. Recht und Grenzen eines Interpretationsversuches».

   En: HerKorr 26 (1972), 185-189.

3. «Jesus im Streit der Meinungen».

   En: *Attempto* 45/46 (1972/1973), 52-58; reimpr. parcialmente en: ThG 16 (1973), 233-241; esp.: «Panorama de opiniones sobre Jesús», en: SelTeol 15 (1976), 95-107.

4. «Rückschritt in Aufklärung und Kulturkampf».

   En: R. Pesch y G. Stachel (eds.), *Augsteins Jesus*, Zürich 1972, 36-39.

5. «Gottes sichtbare Liebe».

   En: J. Feiner y L. Vischer (eds.), *Neues Glaubensbuch*, Freiburg/Zürich 1973, 276-290.

6. «Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik».

   En: ThQ 153 (1973), 229-241.

7. «Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi».

   En: ThG 17 (1974), 1-11.

8. «Aufgaben der Christologie heute».

   En: A. Schilson y W. Kasper, *Christologie im Präsens: Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg i. Br. 1974, 1977[2], 133-151; fr.: «Tâches de la christologie actuelle», en: *Théologiens du Christ aujourd'hui* (jésus et jésus-christ 9), Paris 1978, 169-190.

9. «Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie».

En: L. Scheffczyk (ed.), *Grundfragen der Christologie heute* (QD 72), Freiburg i.Br. 1975, 141-170.

10. «Alter Christusglaube und neue Christologie».

    En: ThG 20 (1977), 2-11.

11. «Neuansätze gegenwärtiger Christologie».

    En: J. Sauer (ed.), *Wer ist Jesus Christus?*, Freiburg i.Br. 1977, 121-150.

12. «Neuansätze gegenwärtiger Christologie – Vertiefung».

    Publicado con el título «Neuansätze gegenwärtiger Christologie», en: W. Kasper (ed.), *Christologische Schwerpunkte*, Düsseldorf 1980, 17-36.

13. «Christologie und Ökumene. Überlegungen anlässlich der Vorstellung der bulgarischen Ausgabe von "Jesus der Christus"».

    Conferencia pronunciada con motivo de la presentación de la edición búlgara de *Jesús el Cristo*, en: *Archiv für Mittelalterliche Philosophie und Kultur*, XI/2005, 258-266.

II. La cristología en la perspectiva de la teología trinitaria

14. «Wer ist Jesus Christus für uns heute? Zur gegenwärtigen Diskussion um die Gottessohnschaft Jesu».

    Homenaje a Karl Rahner con motivo de su septuagésimo cumpleaños, en: ThQ 154 (1974) 203-222; esp.: «La filiación divina de Jesús», en: SelTeol 15 (1976), 153-160.

15. «Christologie und Pneumatologie. Die Pneumatologie als Aufgabe heutiger Theologie».

    Conferencia pronunciada en la celebración académica de la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús de 1974, en: *Korrespondenzblatt des Canisianums* 109 (1974/1975), 2-7.

16. «"Einer aus der Trinität…". Zur Neubegründung einer spirituellen Christologie in trinitätstheologischer Perspektive».

    En: M. Bohnke y H. Heinz (eds.), *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie* (FS W. Breuning), Düsseldorf 1985, 316-333; ital.: «"Uno della Trinità …": Per la rifondazione di una cristologia spirituale in prospettiva trinitaria», en: S. Sorrentino (ed.), *La Teologia in Discussione. Atti del Convegno «La Teologia in Discussione», 1-12 dicembre 1986* (Laboratorio, Collana diretta da Antonio Villani 3), Napoli 1991, 57-81.

17. «Brief zum Thema “Jungfrauengeburt”».

    En: IkaZ 16 (1987) 531-535; ingl.: «Letter on the “Virgin Birth”», en: *Communio* (US) 15 (1988), 262-266; checo: «Dopis k tématu “narozený z Panny”», in: *Teologické Texty* 1992, nro. 4, 131-133.

18. «Gottes Gegenwart in Jesus Christus. Vorüberlegungen zu einer weisheitlichen Christologie».

    En: S. Wiedenhofer (ed.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt* (FS Joseph Kardinal Ratzinger), St. Ottilien 1987, 311-328.

19. «Das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes».

    En: Cath (M) 61 (2007), 1-14.

III. Cristología y soteriología

20. «Erlösung und Befreiung. Anmerkungen zur Auseinandersetzung um ein Buch von Hans Kessler».

    En: *Christ in der Gegenwart* 26 (1974), 29-30.

21. «Erlösung, eine Quaestio disputanda».

    En: ThQ 162 (1982), 273-274.

22. «Christologie und Anthropologie».

    Versión ligeramente abreviada de la ponencia impartida ante la Comisión Teológica Internacional el 3 de octubre de 1981 en Roma, en: ThQ 162 (1982), 202-221.

23. «Jesus Christus – das Heil des Menschen».

    En: W. Seidel (ed.), *Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht: Tragendes Fundament – unaufgebbares Zeugnis*, Würzburg 1983, 79-99.

24. «Der letzte Platz. Überlegungen zum Stellvertretungs- und Sühnegedanken».

    En: *Pastoralblatt* 37 (1985), 74-77.

IV. Cristo y las religiones

25. «Der christliche Glaube angesichts der Religionen. Sind die nicht-christlichen Religionen heilsbedeutsam?».

    Versión corregida y ampliada de la ponencia: «Are Non-Christian Religions Salvific?», impartida en el Congreso Teológico Internacional «Evangelisation

and Dialogue», celebrado del 6 al 12 de octubre de 1971 en Nagpur (India), en: H. Feld y J. Nolte (eds.), *Wort Gottes in der Zeit* (FS K. H. Schelkle), Düsseldorf 1973, 347-360.

26. «Das Christentum im Gespräch mit den Religionen».

    En: A. Bsteh (ed.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie* (BzR 5), Mödling 1987, 105-130.

27. «Reinkarnation und Christentum».

    En: *Impulse aus der Hauptabteilung Schule und Hochschule des Erzbistums Köln* 2/1988, 2-4; reimpr. en: *notizblock* 4/1989 (Materialdienst für Religionslehrer an Grund-, Haupt-, Real- und Sonderschulen in der Diözese Rottenburg-Stuttgart), 3-5.

28. «Zum Dialog zwischen den Religionen und zur Geschichtlichkeit des religiösen Bekenntnisses».

    En: J. Schwartländer (ed.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993, 365-369.

29. «Einzigkeit und Universalität Jesu Christi».

    En: K. Krämer y A. Paus (eds.), *Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog* (FS Horst Bürkle), Freiburg i.Br. 2000, 146-157.

30. «Jesus Christus – Gottes endgültiges Wort».

    En: IkaZ 30 (2001), 18-26; fr.: «Jésus-Christ – Verbe définitif de Dieu», en: *Communio* (F) XXVI (5/2001), 13-23; holandés: «Jezus Christus – het definitieve Woord van God», en: *Communio* (HOL) 26 (1/2001), 1-10.

V. Perfiles del cristianismo

31. «Was heißt eigentlich christlich?».

    En: J. Schreiner (ed.), *Die Kirche im Wandel der Gesellschaft*, Würzburg 1970, 87-101.

32. «Jesus und der Glaube. Problemstellung und Grundlegung der Christologie heute».

    En: W. Kasper y J. Moltmann, *Jesus ja – Kirche nein?* (ThMed 32), Einsiedeln 1973, 9-35; ital.: «Gesù Cristo e la fede oggi», en: *Gesù sì – Chiesa no?* (meditazioni 7), Brescia 1974; croata: «Isus i vjera», in: *Krist da – Crkva ne?* (Teološke Meditacije 4), Zagreb 1979; polaco: «Jezus i wiara», en: *Jezus – tak, Kościół – nie?*, Krakau 2005.

33. «Christentum».

En: E. Brunner-Traut (ed.), *Die fünf großen Weltreligionen: Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum, Christentum*, Freiburg i. Br. 1974, 1989[16], 111-133; nueva ed.: Freiburg i.Br. 1991, 1993[5], 109-130; ital.: «Cristianesimo», en: *Le cinque grandi religioni del mondo*, Brescia 1977, 111-133.

34. «Tiefenpsychologische Umdeutung des Christentums?».

En: A. Görres y W. Kasper (eds.), *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann* (QD 113), Freiburg i.Br. 1988, 9-25.

35. «Jesus Christus – das Licht der Welt. Die Weisheitschristologie als Auslegungsschlüssel der Weltweisheit».

En: G. Augustin, M. Brun, M. Schulze et al. (eds.), *Christus – Gottes schöpferisches Wort* (FS Christoph Kardinal Schönborn), Freiburg i.Br. 2010, 293-299.

Índice onomástico

ÍNDICE ANALÍTICO

Índice